الأستاذ الدكتور حيدر برزان سكران

تحولات المجاز في الفكر العربي المعاصر

(بحث في بلاغة الفجوات والامتلاءات)





تحولات المجاز في الفِكر العربي المعاصر

(بحثٌ في بلاغةِ الفَجَوات والإمتلاءات)

تحوُّلات المجاز في الفِكر العربي المعاصر

(بحثٌ في بلاغةِ الفَجَوات والإمتلاءات)

الطّبعة الأوّلى

2023

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمـــــان، العبدلي تلفاكس: 00962 6 464 7559

daralkhalij@gmail.com daralkhalij1998 daralkhalij

تتوفر أصداراتنا على: جملون Google play

تحولات المجاز في الفِكر العربي المعاصر

(بحثٌ في بلاغةِ الفَجَوات والإمتلاءات)

الأستاذ الدّكتور

حيدر برزان سكران



رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية

(4735 /2019/9)

414.01

سكران، حيدر برزان

تحولات المجاز في الفكر العربي المعاصر/ حيدر برزان سكران

الواصفات: / المجاز // علم البيان / /البلاغة// التحليل اللغوي// اللغة العربية/

- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

ISBN: 978-9923-23-035-0

الإهداء

عندما يتشظى الكأسُ مع خمرتهِ
لا يبقى فِي دنانِ العُشاق ما يصل
الرّوح بالعقلِ فِي عوالمِ التّشظِي
سوى تلك الصّورة المجازيّة المُعتقة
بعبق الخمرةِ، وشفيف الكأسِ
مثلما تصورها العاشقُ أبو نؤاس
وقاربها مِن بعده الشَّاعر والنَّاقد ابنُ المعتز
ولكن من شَعر بنشوتها
والهبت كيانه المُفسَّرُ لنصِّ أبِي نؤاس
ذلك (الشّيخ المُعلم) الذي شَغل فكره
والهب وجدانه بيت من الياقوت الأحمر:
(ألا فاسقِني خمراً، وقل لِي: هيَ الخـــــمــرُ
ولا تســـقـــني ســـرّاً إذا أمــكـــن الجـــهـــرُ)
فانتج اشتغالهُ معنى لم يألفه أبو نؤاس (الشَّاعر)
فتشظى المعنى فِي كينونة
(المُعلم/أو/الشّيخ/أو/ النَّاقد، والشَّاعر)
ولم يفهم بأنَّ الخمرةَ
سرٌّ من أسرارِ الكونِ
بعوالمهِ المُتشظيّة
والمعنى بتشظيّه من أسرار النّاقد.

المحتويات

بمثابة التّقديم

((الكلمةُ أنثى، حُبْلى بطاقات البداية- الخَلْق، وهي تضعنا دائماً في أفق ما لا ينتهي، وهذا نفسه ما تفترضه حين تتحول إلى خط، وذلك أنَّ الحرف، إذ يتحول إلى خطّ، يدخل في لا نهاية المكان: ينحي، يتماوج، يتشابك، يتقابل، يتدوّر، ينبسط- يلبس الحركة في جميع إبعادها ويختزن جميع الإشارات))[1].

أدونيس.

(1) الصّوفيّة والسّورياليّة:202-203.

المُقدِّمة

لاشك في أنَّ موضوع المجاز والتّحولات الواقعة عليه والحاصلة فيه وقع الخوض فيه كثـيراً وما زال، وحدثت فيه (البداءة/و/المعاودة) وما زالت تتجدد، فهو من النّاحيّة الثّقافيّة يتعلـق بالكشف المعرفي، والتّواصل مع الآخر في سبيل تحقيق الإبلاغيّة (التّواصليّة) المعرفيّة، وتحقيق الجمالي/أو/الاستطيقي في قبال الحقيقي /أو/الواقعي/أو/التّقريري، وهو يتخذ منحاً خلافيّاً قد أوقع بعض الباحثين في الاستلابين: الفكـري والثّقـافي المُـسبق، وهـم يـدورون في فلـك البلاغـة الضّيقة ولم يستطيعوا إلاَّ تكرير ما قاله السّابقون، وما اقروه وتوصلوا إليـه مـن نتـائج ولربمـا حققت مردوداً فكريـاً آنيـاً (مؤقتـاً) ولكـن تبقـى لحظـة الانفجـار المعـرفي قادمـة ولا وجـود لقُدسيّة ترسيخ جذور المعرفة المتوارثة، ولا المعياريّة سنداً لبقاء الحياة فيه، والـسّبب في ذلـك سعة الموضوع من النّاحيتين: الفكريّة والتّطبيقيّة، وما يحتاج معه إلى إجراءات كشفيّة تتعلق بالقراءات الرّصينة للنصّ الدِّيني المُقدَّس، بهدف الوصول إلى المقصديّة من توظيف ما اصطلح عليه بلاغيّاً بــ(المجاز) وفكّ مرموزاته وتشفيراته؛ لأنَّ كلّ كتاب لا يخلو من تـشفيرات معينـة، تؤدي وظيفة إبلاغيّة وغنوصيّة قصديّة، وذلك لأنَّ التّفاوت في القراءة لتلك النّـصوص الدِّينيّـة (المُقدَّســـة) والمُدنَّـــسة (العاديّـــة)، والتّفـــاوت في الزّمكـــان، والتّفـــاوت في المعرفيّـــات (الابستمولوجيات)، كلّها تنطوي في حلقة التّشفير الذي يتطلب بدوره التّأويـل (الهيرمنيوطيقـا)، وهنا يحصل الاختلاف الفكري، وتجري معالجات للمجاز في أُطر:(البلاغـي، واللّغـوي، والأصـولي، والفلسفي، والمنطقـي، والاجتماعـي، والنّقـدي، والثّقـافي)، كـلّ يأخـذ باتجـاه حقلـه التّطبيقـي، ويمسك بتفريعات تتوافق وتوجهه الفلسفي، فيـشتغل المجـاز مـن رؤيـة اختطـاه لـه تخصـصه وتفرعه المعرفي، في لحظات الكشف عن طبقات من المعنى وظلال المعنى، في ظـل إيديولوجيّـة شرقيّـة رسـخت جـذورها عـلى رهـان بقـاء/و/ثبـات: حـضارات، وأديـان، ومعـارف، فكـان

المُقدَّس فيها (المركز/القرآن) و (الثّاني/أو/الثّانوي/خطاب النّبي والصّحابة والتّابعين)، وكلّ ما سواه (الهامش/النّصوص الثّانوية) ولا وجود فيها إلى مدة متقدمة من الزّمن فهي تشكّل المُدنَّس، وعندما نقف مع التّجديد في التّراث بناءً على مقتضيات الحداثي وما بعده لابد أن ينهض للدفاع عن التّراث وقمع كلّ محاولات التّحديث، لأنَّ (المُقدَّس) لا يستوعب التّجديد بحسب العقل المؤسس وفرضياته وقمعه لكلِّ محاولات الخروج عن تبعيته، وهذا يفرض ظلاله على النّصوص البشريّة عادة؛ لأنَّها تشتغل بحكم التّبعيّة مع المُقدَّس، وهكذا يستمر اشتغال المجاز ليكون له الحضور في الغياب/و/الغياب في الحضور، وتضمن سلطة المجاز على المعنى الكامن في النصّ، وعلى المعنى في كشف ظلال المعنى وتشظياته، وتلاشيه، وانسحاقه، واضمارياته، فالمجاز بتكوينه يرفض الثّبات على تشكّل واحد، ويشتغل على وفق حركيّة المعنى في النصّ فكتاب (**تحولات المجاز في الفكر العربي المعاصر "بحثٌ في بلاغة الفجوات والامتلاءات"**)، يحاول تقديم فهماً جديداً للمجاز عند المفكرين العرب ممن تركوا بصمةً واضحةً في التّجديد الفكري والمعرفي سواء كان قاصداً البحث عن المجاز أم لا أو جاءت إشارة منه هنا وهناك، وضمن امتداده المعرفي حتَّى يمارس لحظة الكشف عن المخفي/أو/المُضمَر/أو/المسكوت عنه (المعرفة خارج نصّيّة) /أو/اللامفكَّر فيه، ضمن حركة دورانيّة بين الواقع واللاواقع (الظّاهر/و/المُغيّب)، فهو يمرّ بمرحلتين: إثبات ونفي، إثبات سلطته المطلقة على المعنى في النصّ، ونفي تلك السّلطة بعد تهشيم المعنى في النصّ، فهو بين أفول المعنى وتشظيّه، وبين سلطته المطلقة ونفوذه في النصّ ضمن فعل (التّخيل)، ليفعّل شبكته ضمن وظائف: (جماليّة، وفوق الجماليّة، وفكريّة، ودلاليّة، وقلبيّة، ووجدانيّة "عاطفيّة")، تهدف إلى إيصال المعنى على المستوى الإفرادي والتّركيبي ضمن نطاق شمولي (كلّيّ) يتقصى المعنى وظلاله، ويدور معه في أُطره ويعمل على إشراك القارئ في استجلاب ذلك المعنى، لذلك وسم العنوان بـ(بالتّحولات **transformation**) فالمجاز حصلت فيه انتقالات أثرت على فهم النصّ

والوقوف على المعنى وظلاله وما زالت هذه التّحولات تدور في فلكه وتأطره، وهنا إذا ما حدث توقف مرحلي في حركيّة المجاز بفعل عوامل ومؤثرات (دينيّة، ومعرفيّة، وسياسيّة، واجتماعيّة)، فسوف يكون هناك بالتّأكيد لحظات من الانعزال المعنوي التي تحقق الأمن من الانفجارات التي قد تسحق المعنى في النصّ وتشتته، ويدخل النصّ في دهاليز من القراءات الحرفيّة التي لا تغادر سطح النصّ إلى أعماق روحه (محيط النصّ)، وهذا الانفجار يشمل اللّغوي، وغير اللّغوي، فاللّغوي وإن كان القابل للمجاز، فإنَّ غير اللّغوي يولّد المجاز بآفاق ضخمة دون التّحولات على وفق صيرورات التّقدم المعرفي والسّيولة التي توافرت في النصّ بعد تحرره من شبكة القديم ودخوله في عتمة الحداثة والتّشظيات والمتاهات في ما بعد الحداثة، لذلك يتقزّم من يكتب عن المُقدَّس فهو خارج نطاق إدراكه لنورانيته، ومفارقة عالمه عالم الأرضي المظلم أوّلاً، والقامات العلميّة ودورها في الكشف المعرفي يبقى بحاجة دائماً إلى المراجعات الفكريّة ثانياً؛ لأنَّها بنت لنفسها صروحاً علميّة شيدتها بالكد العلمي، فهو وإن شارك العلماء عقولها وهي متفرعة ومختلفة المنابع ثالثاً، والتّرسيخ الذي قام عليه البناء المعرفي العربي لحظة التّأسيس لتكوين المجاز ومحاولات فك انغلاقه والكشف عن تفريعاته رابعاً، لذا قامت فكرة هذا الكتاب على الكشف عن الآليات القديمة (التّقانات اللّغويّة والثّقافية) في تناول النصّ المُقدَّس في محاولة للاقتراب من الكيفيّات التي تمت بها القراءات والتّكوينات التي انبثقت عنها، ومن ثُمَّ الكشف عن الآليات الجديدة التي تحاول الكشف عن المعنى وظلاله الذي لم تستطع تلك الآليات الكشف عنه، ومن ثُمَّ الكشف عن تقانة المجاز في الفكر العربي المعاصر والوقوف على الدّيالكتيك الفكري عند أهم الأعلام والباحثين العرب حول الفهم المعاصر والجديد للنصّ المركزي الأوّل في الثّقافة العربية (القرآن)، وما ينبثق عن ذلك من فهم للمجاز كلاً حسب رأيه واجتهاداته، فنكشف عن تلك المحاولات وتمثلاتها في النصّ المُقدَّس، وما تنتجه من كشف معرفي وما يمكن أن ينعكس على هذه الآراء من ردود فكريّة ومواقف مضادة.

الأسئلة التي يثيرها هذا المشروع هـي أسـئلة فكريّـة تـدعو إلى إعـادة النّظـر في الـتّراث ضمن مواضعات فكريّـة ونقديّـة تقـوم عـلى التّأمـل في الـتّراث الفكـري الـذي تركـه العلـماء القدماء، والانقطاع الفكري بين القديم والجديد الـذي يـدعو لـه مـن يحـاول الانفـصام عـن الماضي، ولماذا تسعى هـذه المحـاولات إلى إعـادة قـراءة المـشهد قـراءةً معـاصرةً تبحـث عـن الحقيقة ضمن تقدم معرفي واسع، وانفتاح عـلى نظريـات اللّغـة المعـاصرة والمنـاهج النّقديّـة المعاصرة، بفعل اختلاف الايديولوجيات التـي تنطلـق منهـا تلـك النّظريـات والمنـاهج، لـذلك الاسئلة التي يثيرهـا هـذا المـشروع كبـيرة ومتنوعـة تتماثـل في بعـض الاتجاهـات وتتـضاد في اتجاهات اخرى، وما يجمعها أنَّها تسعى جميعـاً لكـشف المعنـى وظلالـه في الـنصّ المركـزي/ أو/المُقدَّس (القرآن)، وهذا يعني أنَّ هذا المشروع ليس في حالة إنجاز نهائي بل هو مشروع في حالة تثوير مستمر للمُحتقب من الأسئلة، ولصعوبة المـشروع وتفريعاتـه وقـع الاختيـار عـلى عينة من الأعلام الذين يمثلون مركز الجدل في الفكر العـربي المعـاصر وخـصوصاً فـيما طرحـوا حول النصّ المركزي (القرآن)، لذلك فهذه القراءة ليست قراءة نهائية بل هـي قـراءة منفتحـة ومُنتجة لكلّ جديد في مجال التّفكير المجازي المعاصر، وهي قراءة تنقيبيّـة في الفكـر المعـاصر تعتمد على قـراءات مطولـة في فكـر العلـماء، لمعرفـة مـا يـدور في عقـولهم، ومـا سـطوره في مؤلفاتهم للكشف عن مفهوم إشكَّالي في الفكر العربي قديماً وحديثاً هو المجـاز، وقـد ارتكـزت الدّراسة في الكشف عن التّفكير المجازي عند المعاصرين على ثلاثة عناصر رئيسة هي:

العنصر الأوّل: المرجعيات التّاريخيّـة والاجتماعيّـة التـي نـشأ في ظلهـا المجـاز، وتـشكلت القراءات.

العنصر الثّاني: دور النصّ المُقدَّس في حركيّة البحث عن المعنى وظلاله بوساطة المجاز.

العنصر الثّالث: دور الفكر المعاصر في الكشف عن المجاز في الدّاخل – نـصّي، والخـارج – نصّي.

وقد تمثلنا للعنصر الثّالث الـذي اشـتغل عـلى التّجديـد في الكـشف عـن هرميّـة المعنـى بوساطة التّأصيل والكشف عن رؤية مفارقة للماضي تكـشف عـن المجـاز للخـروج مـن ربقـة (الاصالة/ الماضي)، بكلّ ما يحمل من هموم، وتعارضات، وتناقضات، وتصارعات، إلى (المعاصرة /التّجديـد)، وبكـلّ مـا يحمـل مـن انفتاحـات معرفيّـة، وتجديـدات فكريّـة، وتعارضـات مـع (الاصالة/ الماضي)، فقد اجتمع كلّ هذا في جملة اتجاهات فكريّة تكشف عن حركة لا تنضب وعطاء غزير، يتصالح فيها المفكـرون تـارة مـع المـاضي، وفي تـارة أخـرى يثـورن عليـه، وهـذه الاتجاهات التي اختـيرت بعنايـة، لتكـشف عـن التّفريعـات الفكريّـة، والتّلاقحـات المعرفيّـة، للكشف عن المجاز وأثره في كشف المعنى وظلاله، وهي:

1- الاتجاه الأدبي (الاستيطيقي/أو/الجمالي): وقد اخترنا له النّاقـد والـشّاعر والـدّكتور أدونـيس لقراءاته النّقديّة والفكريّة المتعددة والتي درات حـو النـصّين: (الـشِّعري والـدِّيني)، فهـو بذلك يكشف عن الفكر المعاصر الذي يرتكـز عـلى الأدبي لقـراءة المجـاز قـراءة معـاصرة تجمع بين التّراث والمعاصرة.

2- الاتجاه اللّغوي: مثلنا له بالمفكر عالم سبيط النّيلي الذي حاول إيجاد نظريّة لغويّة قـصديّة تخالف النّظريات الاعتباطيّة التي انطلق منها علماء كبار من أمثال عبد القاهر الجرجاني (ت:471-474هـــ) الذي حافظ على قيمومة النّظريّة الاعتباطيّة في قراءاته للمجاز.

3- الاتجاه الدِّيني: وقد تمثلنا له بالـدّكتور نـصر حامـد أبـو زيـد الـذي تحـدى المؤسـسة الدِّينيّـة العريقة بثقلها القائم على سلطة التّراث، وحاول الافلات من سلطتها وقد مارست ضده النّفي الجـسدي، والقمـع المعـرفي، بأدواتهـا القديمـة (الـسّلطة الرّوحيّـة)، و (العقـل الجمعـي "الجمهور")، و (تزيف الوعي عبر سياسة المعنى في مؤلفات القدامى).

4- الاتجاه الاجتماعي: الذي مثلنا له بعبد الوهاب المسيري الذي حاول ايجاد الفهم الجديد للمجاز، إذ ينطلق من فهم للكائن اللّغوي في اجتماعيته وتفاعله مع النّصوص بمختلف قائليها.

5- الاتجاه التّاريخي: الذي مثلنا له بالدّكتور مُحمَّد أركون الذي حاول قراءة الخطاب/ أو /النصّ القرآني قراءة تمتد بين التّراث والمعاصرة، والكشف عن فاعليّة المجاز ضمن القراءة التّاريخيّة للكشف عن المخبوء واللامفكّر فيه.

وهذا يعني أنَّ الجامع بين العناصر الثّلاثة حركيّة المجاز وامتداداته العميقة في الحراك الفكري حول التّأويل، وامتداد التّأويل الأفقي والعمودي في مراتب المعنى النصّيّ وتشكّل المعنى الكلّيّ أوّلاً، والفهم الحركي حول النصّ المركزي (القرآن)، و (المجاز) بطاقاته وحمولته وانفتاحاته المعرفيّة والثّقافية ثانياً.

فعندما تكتب عن الفكر المعاصر تواجهنا تحديات ومنها تفاوت الرّؤية بكلّيّتها عندهم أوّلاً، واختلاف المرجعيات الثّقافيّة للمفكرين ثانياً، لتفرض سياسة الاختلاف على التّكوين الفكري لكلّ طرح معرفي، فمن الصّعوبة الجمع بين مشاريع لكبار المفكرين المعاصرين الذي نتفاوت طرحهم ودعواتهم للتجديد بين هدم لثوابت معرفيّة كبرى راسخة في العقل الجمعي الإسلامي، والتّأسيس لمنطلقات جديدة لقراءة النصّ القرآني تتعارض وتتضاد كلّيّاً مع الثّوابت، فضلاً عن الاختلاف الايديولوجي الذي ينطلق منه كلّ مفكر باختلاف مرجعياته الثّقافية تفرض علينا الاختلاف في الفهم والرؤية، والتّفاوت في المصطلح الذي فرض على الكتاب تفاوتاً في تعدد المصطلحات وبحسب تسمية كلّ باحث، وطبيعة ردّة الفعل العنيفة من المؤسسات باتجاه تلك المحاولات التي تراوحت بين الاتهام بالرّدة والخروج من الإسلام مثلما فُعل بالدّكتور نصر حامد أبو زيد، وبين الانذار وإعلان حالة النّفور العام باتجاه اطروحات الدّكتور مُحمَّد أركون التي جعلته متهماً بالاستشراق وهو في الواقع يتخذ مساراً خارج نطاق الاستشراق إن لم يكن يقدح بفهم المستشرقين للقرآن، بل

يرد على هؤلاء الذين بحسب تعبيره "لا تعرف حتَّى اسمائهم في بلـدانهم ونجـدهم يأخـذون مساحة واسعة في الفكر العربي فقط"، واحتضان اطروحات تتفـق مـع الثّوابـت مـع الانفتـاح الجزئي مثل اطروحات الدّكتور عبد الوهاب المسيري، واهمال اطروحـات أخـرى وتغييبهـا عـن ساحة المعرفة مثل اطروحات عـالم سـبيط النّـيلي، وعـلى هـذا فـإنَّ الـصّعوبات الكـبرى التـي واجهت الباحثين في التّجديد الفكري المعاصر هـي كيفيـة الـتّخلص مـن القيـود التـي فرضـها العقل الدّوغمائي على جميع المقاربات التي حصلت في الفكر النّقدي والبلاغـي عـلى الـسّواء، فالبلاغة وصلت إلى مرحلة توقف فيها البحث عن الطّاقات المجازيّة المتوهجـة والمـشعة مـن الكلمات والتّراكيب بعد التّقنين للمفهوم، مما يعني انتهـاء البحـث عـن المجـاز حتَّـى مرحلـة التّقعيد النّهائي للمصطلح في كتابات الخطيب القزويني (ت:739هــ) سـواء في (التلخـيص) أو في (الإيضاح)، فالمصادر القديمة صارت هي الأساس الذي انطلق منه المُفسرون في فهـم الـنصّ القرآني والتي عول عليها كثيراً في فهم المعنى وظلال المعنى فيه وغيره من النّصوص فيما بعـد، ولا يزال ذلك الفكر المؤسس يؤثر تأثيراً كبيراً على معظـم الدّراسـات، فـــ((الواقـع أنَّ العقـل الدّوغمائي اغلق ما كان مفتوحاً ومنفتحاً، وحوّل ما كان يمكن التّفكير فيه إلى ما لا يُمكـن التّفكـير فيه، ونتج عن ذلك تغلّب ما لم يُفكّر فيـه اثنـاء قـرون طويلـة عـلى مـا يجـب التّفكـير والإبـداع فيه))[1]، وبـذلك يتـشكل الهـدف الـرّئيس مـن الدّراسـة في (إقامـة اسـتراتيجية معرفيـة جديـدة للمجاز، لا تنتهك المجاز في الفكر العربي القديم، بل تنطلق منه للكشف عـن اللامفكَّـر فيـه مـن أجل ولوج البلاغة عالم الفكر المعاصر الذي يجمع بين التّراث العـربي والفكـر الغـربي، ومـن أجـل اختراق المنظومة الاقصائيّة والكلاسيكيّة والمعياريّة، والتّشييد لصرح مفارق لاحتكار المعارف عنـد شيوخ العلم، والانطلاق من العقل الإبداعي الفردي في مواجهة العقل الجمعي العـربي، واحـداث

(1) قضايا في نقد العقل الدِّينيّ:7.

الفجوات فيه (الفراغات) حتَّى تحصل (الامتلاءات)، ضمن عملية التّدشين لمعارف ومقاربات جديدة ومعاصرة لم تالفها البلاغة القديمة).

عندما انخرطت في هذا العمل علمت بحجم الصّعوبات التي سوف تواجهني، ولكن راهنت على نجاحي ولعلّي افتح كوة للباحثين في البلاغة المعاصرة ينطلقون منها لإقامة التّداخل بين هذه الاتجاهات والبلاغة التّراثيّة حتَّى نتجاوز بحسب عبد الله العروي (التّأخّر الثّقافي) الذي تعيشه العلوم الانسانيّة على الأقل البلاغة العربيّة، فكانت خطة الكتاب تقوم على تمهيد (المجاز وجدليّة المعنى) حاول الكشف عن بلاغة الفجوات والامتلاءات وما يحيط بها من تفريعات، ثُمَّ بعد ذلك انقسم الكتاب على قسمين: القسم الأوّل (ظلال المعنى بين صراع ذاكرة الخطاب وذاكرة القارئ) الذي مهد فيه لما سوف يتم الكلام عنه في فصلي هذا القسم: الفصل الأول: (جدليّة الحقيقة والمجاز "التّشكل المعرفي والتّباين الفكري")، الذي تم التّقصي فيه عن مفهومي: (الحقيقة والمجاز)، والتشكّل المعرفي لهما، مع الكشف عن التّباين الفكري عند القدماء والمعاصرين وبصورة إجماليّة، والفصل الثّاني: (الكيفيات التي تشكّلت بها القراءات للنصّ الدِّيني)، فقد دار حول القراءات وكيفياتها في الكشف عن المعنى وظلاله، والسّلطات التي تتحكم فيها، ثُمَّ القسم الثّاني من الكتاب: (المجاز في الفكر العربي المعاصر "قراءة في محاولات التّجديد")، الذي مهد للولوج إلى عوالم المفكرين المعاصرين وعقولهم لمعرفة ما يفكرون به، وما هي مشاريعهم عن المجاز لتثوير المعنى وظلاله في النصّ المُقدَّس، وما أسباب اختيارهم للنصّ الدِّيني لغرض القراءة، والكشف عن اللامفكَّر فيه، وانقسم على خمسة فصول هي: الأوّل: (هوية المجاز عند أدونيس "مقاربة في التّحولات المعرفيّة")، اشتغل على التّفكير البلاغي عند أدونيس وخصوصاً بموضوعة المجاز، والثّاني : (نفي المجاز والفهم الجديد لعالم المعنى في النصّ المُقدَّس عند عالم سبيط النّيلي)، الذي اشتغلت فيه على كشف الفهم العام والخاص لنفي المجاز، ودور

النّفي في الوصول لكلّ مظاهر المقـصديّة للمعنـى في الـنصّ القـرآني، والثّالـث: (كونيّـة المجـاز واتساع مرموزاته وتعدد شفراته عند الدّكتور نصر حامد أبو زيد)، فقد تم التّقـصيّ فيـه لكـلّ القراءات التي سعى من أجلها أبو زيد لتجديد الفهم للنصّ المُقـدَّس، ومحـاول تجـاوز العقـل المؤسس لعقل نقـدي لكـلّ مـا هـو راسـخ في العقـل الجمعـي العـربي، والرّابـع: (المجـاز بـين التّصالب والسّيولة عند الدّكتور عبد الوهاب المسيري "مقاربـةٌ في المفهـوم والتّطبيـق")، فقـد حاول عبد الوهاب المسيري الجمع بين الاجتماعي والمجاز على وفـق فهـم يتجـاوز الجزئيـات للكوني، والخامس: (ظلال المعنى بين الفهمين: الحقيقي والمجازي عند الدّكتور مُحمَّد أركون)، الذي حاول الاشتغال على الفهم التّاريخي لما مرت به المجتمعات الدِّينية عبر مراحـل التّلقـي والتّأويل وتطميس المعنى ومحاولته تثوير كـلّ اللامفكّـر فيـه، والفـصل الـسّادس: (الاسـتلاب الفكري والارتداد المعرفي "مقارنة ومقاربة المجاز في الفكر العربي المعاصر")، الذي حاولنـا فيـه إقامة دراسة موازنة بين كلِّ الأطروحات المعرفيّة السّابقة بوسـاطة الاسـتلاب، ثُـمَّ معرفـة أثـر الارتداد المعرفي على المجاز، مع آفاق للمدار المعرفي تعقب كلّ فـصل تكـشف عـن الـذي تـم مناقشته ومناقلته، بالاعتماد على مصادر لهؤلاء المفكرين، ومـصادر بلاغيـة قديمـة ومعـاصرة، فضلاً عن المصادر الدِّينيّة التي تساعد في فهم ما انتجتـه عقـول هـؤلاء المفكـرين، فكـان هـذا الكتابُ فاتحةً في البلاغة العربيّة التي اختصت بجيل محدد من البلاغيين لتتجاوز التّخصص، فكان عبور التخصّ رافداً مهـماً لرفـد البلاغـة بمعـارف تفـتح ابوابـاً للمعـاورة بـين المعـارف وكـشف تنميطات معاصرة للمعنى، والإشارة للجهود المبذولة خـارج التّخـصص، لتحقيـق قـراءات بلاغيّـة مهمة ترفد البلاغة دائماً بالانفتاحات المعرفيّة الكبرى.

التّمهيـــــــــد

فاعليّة المجاز وجدليّة المعنى

التّمهيد

فاعليّة المجاز وجدليّة المعنى

بلاغة الفجوات والامتلاءات

نحاول ضمن هذا المفهوم (بلاغة الفجوات والامـتلاءات) تقـصي دهـاليز وانفـاق البلاغـة الكلاسيكيّة ومعرفة (الفجوات) التي تركها القدماء، و(الامتلاءات) التي احـدثها المعـاصرون في الاشتغال الفكري على المفاهيم والمصطلحات ذاتها التـي اوجـدها الحـراك الفكـري العـربي في القرنيين الأوّل والثّـاني الهجـريين، ومـا انبثـق عـنهما مـن تجـذير لمفـاهيم رسـخت في العقـل الجمعي العربي الإسلامي، يتضمن الكـشف عـن مراجعـة شـاملة ومـوجزة لمـا يمكـن أن يعـد مكاشفة معرفيّة بين القديم/و/المعاصر، بهدف الكشف عن الانتقالات التي احدثها المفكـرون في مفاهيم البلاغة وما شكلته من تجاوز للماضي، والكشف عـن احـتمالات ومـداخل معرفيّـة أخرى للمجـاز تعطـي احـتمالات متعـددة لحمـولات وتحـولات المعنـى والتـي سـجلت فيهـا (أربعين) علاقة تكشف عن فروق وأنساق في تشكّلات المعنـى وفـق نظـرة البلاغيـين، ويمكـن الكشف عن بلاغة (الفجوات) التي أسست لدراسة المجاز والتي إنمازت بما يأتي:

1- إقامة المفاهيم البلاغيّة وخصوصاً المجاز على أسس معياريّة مقننة، ولا يمكن الخـروج عـن القانون الذي فرضته المؤسسة البلاغيّة.

2- الاعتماد على (العقل الجمعي) في فرض القاعدة على القارئ والمبـدع، دون الخـروج عليـه في تكوينها.

3- قيامها على تقسيمات ثابتة لا يمكن الفكاك أو الخلاص من النّوعين:(اللّغويّ والعقـليّ)، ولا العلاقات (على احتمالاتها المُقننة).

4- لا ينفتح عـلى التّطـور في تكـوين النّـصوص المعـاصرة واجناسـها الجديـدة مثـل: (قـصيدة النّثر/و/قصيدة الومضة/و/النصّ التّفاعلي الرّقمي).

5- يُعطي نظرة مبسترة ومختصرة لا تتجاوز اللّفظ المفرد أو التّركيب، دون المرور بالنصّ بصورة كلّيّة والكشف عن تجليات المعنى الشّمولي/أو/الكلّيّ.

6- لم تستطع وقف التّلاعب الايديولوجي والفكري لحساب السّلطة السّياسيّة، أو المؤسسات العقديّة، لإيقاف المعنى في النصّ المُقدَّس واحتكاره وترسيخه.

7- القوى المركزيّة فاعل رئيس في توظيف المجاز من خلال الإفادة المرحليّة المؤقتة مثل الفرق الدِّينية ومنها:(المعتزلة، والمتصوفة،...).

8- تكثف البحث عن المجاز نتيجة الحراك الفكري حول النصّ المُقدَّس للكشف عن المعنى فيه، بعد نشوء المذاهب والفرق الدِّينيّة التي تحاول الاقصاء الفكري والعقدي للآخر.

9- تحوّل هذا الحراك إلى حراك معرفي جماعي استقر بشكل واضح مع شراح التّلخيص للقزويني (ت:739هـ)، ليتحول إلى مؤسسة معرفيّة راسخة الجذور تمثل الحراك الفكري على مدى (خمسة قرون) مضت من الإشتغالات الفكريّة، والتّقعيد المصطلحي، والتّرسيخ التّطبيقي بوساطة النصّ المُقدَّس.

10- المغذي الرّئيس لهذا الحراك الفكري المرجعيات الثّقافيّة العربيّة من:(شعر قديم، ونصّ مُقدَّس، ونثر عربي).

11- يكشف المجاز ضمن هذا الفهم عن الثّابت والقار من المعنى في النصّ المُقدَّس، من أجل ترسيخ معنى أحادي للآيات يتوارثه الفكر العربي بتعدد الأجيال المعرفية.

12- التّيارات الإسلاميّة هي المهيمنة على النّشأة والتّطور والاستقرار والتي تميل إلى الافراد في كلّ شيء، وحصر المتعدد في الأحاديّة الدِّينية، والسّياسيّة، والعقديّة، والسّلطويّة بكلِّ تمثلاتها وتشكّلاتها.

13- يكشف عن نظام فكري واحد سيطر على البحث البلاغي طلية قرون التّأسيس وترسيخ الأصول.

14- كانت الهيمنة على الفكر العربي الإسلامي مفروضة على الواقع الفكري، فلم تتعرض المؤسسات الفكريّة إلى النّقد والتّفكيك الدّاخلي.

15- لم يحدث المجاز الانقلاب في الكشف عن المعنى، بل سار مع المفاهيم الأخرى في التّرسيخ للثبات.

16- ينطلق الحفر المعرفي من الخارج- نصّيّ إلى الدّاخل- نصّيّ، أيّ من المعياريّة والقوننة التي فرضتها المؤسسات في قراءة النصّ المُقدَّس، لتكون القراءة من الخارج- نصّيّ إلى الدّاخل- نصّيّ.

17- هذا النّوع من المجاز إيحائي سلبي في الكشف عن المعنى في النصّ المُقدَّس، فهو يقف عند التّأويل الأحادي القيمة المعرفيّة، ويتوقف عند عدد محدود من العلاقات الضّابطة في تشخيص المجاز.

18- هذا النّوع من المجاز يخفي بين طياته وتحت عباءة الكلمات والتّراكيب أدلجة اخفتها تلك اللّعبة التي قيدت الفكر بقيود لغويّة بالرّجوع إلى المعجم لمعرفة المعنى لتلك الألفاظ دون المرور بفكرة أنَّ النصّ فيه كلّية تنسجم وتدعم المعنى الجزئي في نطاق السّور والقرآن بصورة كلّيّة.

19- تعود قوّة هذا المجاز إلى أنَّه يضرب بجذوره في العمق التّأريخي للفكر العربي الإسلامي الذي أسس في ضوئه مؤسسات ضخمة من التّفاسير القرآنيّة، والشّروح للخطاب النّبوي، وشروح الدّواوين الشِّعريّة.

20- اخفاء نواياه ومقاصده في ترسيخ الفئوي، والعقدي، والسّلطوي (الأرضي بشكل عام) تحت غطاء كثيف يشتت الفهم والانسجام ويرسخ المعنى التّجزيئي.

أما بلاغة (الامتلاءات) فقد إمازت سابقتها عند دراساتها للمجاز بما يأتي:

1- الخروج على النّسق السّائد وذلك بجعل المفاهيم البلاغيّة وخصوصاً المجاز ضمن معياريّة ملزمة للباحثين ضمن رقعة العقل الجمعي العربي، وجعل الفكر الحر هو الدّافع لهذا البحث.

2- الاعتماد على العقل الفردي للكشف عن المفهوم وملاحقته، والكشف عن ابعاد جديدة له دون الزام القارئ أو المبدع بشروط الكشف الفردي.

3- لا يفكر بالتّقسيمات بقدر تفكيره في الكشف عن المعنى وتعدده في النصّ، ولا يمكن القول بنهائية البحث من ناحيّة الانباء والتّشكل في النصّ.

4- لـه القـدرة عـلى الانفتـاح عـلى التّـشكلات الجديـدة مثـل (قـصيدة النّـثر/و/قـصيدة الومضة/و/النصّ التّفاعلي الرّقمي)، فهو مجاز مفتوح ومنفتح على كلِّ جديد؛ لأنَّـه يرفـد ذاته بالانفتاح على الثّقافي والمعرفي، ولا يمكن تقيده بقدر تشظي المعنى هو يتشظى بـين العقول والمعارف ولا يمكن تقييده.

5- يعطي نظرة شموليّة وكلّيّة عن المعاني المتعددة التي ينطوي عليها النصّ.

6- عمل على هدم المعاني التي أسست في النّصوص لحـسابات ايديولوجيّـة؛ لـضمان ديمومـة السّياسي والعقدي على حساب المعنى المكتنز في النصّ المُقدَّس.

7- الهوامش والاطراف مثلت الفاعل الرّئيس الذي يوظف المجاز للإفـادة منـه والكـشف عـن المعنى الحقيقي في النصّ بعيداً عن الفئويّة، والمذهبيّة، والحراك الايديولوجي المتحزب.

8- نشأ هذا البحث عن المجاز نتيجة الصّراع القائم بين القوى المركزيّـة (المؤسـسات الدِّينيـة، والسّياسيّة، والمرسخ في العقل الجمعي العربي الإسلامي)، والقوى الهامـشية التـي تحـاول السّلطات بتنوعها تهميشها لتضغط بشكل مباشر أو غير مباشر عـلى المؤسـسات الدِّينيّـة من أجل الضّغط بدروها عـلى الـسّلطات الـسّياسيّة للقـضاء عـلى هـذا الحـراك الفكـري والحفاظ على المعنى المتناقل بين الاجيال والمتوارث.

9- هذا الحراك فردي ولم يتحـول إلى حـراك جماعـي بعـد في العـالم العـربي، وبالنّتيجـة بقـى حبيس التّجربة الفرديّة.

10- المغذي الرّئيس لهذا الحراك الفكري التّجارب المتناقلة من (العلـوم المختلفـة :اجتماعيّـة، وسياسيّة، ودينيّة، ومنطقيّة، ونفسيّة، وتاريخيّة، وعلميّة)، و (الحراك المعرفي في الغرب في تجاوز المُقدَّس، والدّيالكتيك القائم حول ثبات المعنى في الحداثـة، وتـشظي المعنـى فـيما بعد الحداثة).

11- يكشف عن المتعدد والاحتمالات في تشظي المعنى في النصّ فلا ثبـات ولا قـار في المعنـى وظلال المعنى.

12- التّيارات العلمانيّة هي التي ساهمت في نـشوء الحـراك المعـاصر حـول المجـاز والتـي تـؤمن بالتّعدديّة في كلِّ شيء، وترفض الانغلاق المعرفي، والسّياسي، والاجتماعي، والسّلطوي.

13- يكـشف عـن أنظمـة فكريّـة متعـددة تحـاول الاجتهـاد، وفـتح المجـال لكـلِّ المحـاولات لاستخراج معاني لم يصل إليها الفكر الاحادي (اللامفكَّر فيه) ضمن تلك الحقبات الفكريّة.

14- تعرض المجاز للنقد والتّفكيك في حقبة الفكر المعـاصر، وصـار الولـوج إلى مقارعـة الفكـر المؤسس أمراً ضرورياً في الوقت الرّاهن.

15- احدث المجاز الانقلاب الفكري وادخل المعنى ضمن دائرة المتغير، وبالنّتيجة حرّك الثّابت واقتلعه من جذوره، وجعل سمته (السّيولة) بعد أن هيمن (التّصالب) على المجاز لقرون مضت.

16- لم يعد الحفر المعـرفي ينطلـق مـن الخـارج- نـصّيّ إلى الـدّاخل- نـصّيّ، أيّ مـن المعياريّـة والقوننة التي فرضتها المؤسسات في قراءة النصّ المُقدّس، بل انطلق من الدّاخل- نصّيّ إلى الدّاخل- نصّيّ.

17- هذا النّوع من المجازي إيحائي إيجابي في الكشف عن المعاني (المخبوءة)، و(اللامفكّر فيها) ضمن حدود النصّ المُقدَّس، ويتجاوز مرحلة العلاقات الضّابطة للمجاز في الفكـر القـديم أو البلاغة القديمة.

18- هذا النوّع من المجاز يكشف عن حجم الإدلجة التي مُورست على النّصوص واختفيت بين الكلمات والتّراكيب، فهي تبدو لأوّل وهلة مقبولة ولكنها تخفي في طياتها لعبة الهيمنة والسّيطرة على العقول.

19- يعود ضعف هذا النّوع من المجاز لمقارعته الفكر القديم الضّارب بجذوره في اطناب المؤلفات الضّخمة من التّفاسير، والشّروح للحديث النّبوي، وشروح الدّواوين الشّعريّة، والعقول الحاميّة لسّلطة هذه المؤسسات العقيمة، فضلاً عن حداثة التّأسيس، وقلة الدّعم له لخروجه من عباءة المؤسسات القديمة.

20- كشف عن النّوايا التي من أجلها حدث الحراك المعرفي، وهو أنَّ الكشف المعرفي يجب أن يطال جميع النّصوص وفي مُقدّمتها النصّ المركزي المُقدَّس، والنّصوص الثّانوية (الخطاب النّبوي، وخطاب الأئمة، وخطاب الصّحابة والتّابعين).

وعندما نراقب هذه المكاشفات بين البلاغتين ندرك حجم (الفجوات/أو الفراغات) التي خلفتها البلاغة القديمة، وحجم (الامتلاءات) التي عملت البلاغة المعاصرة على اشباعها بحثاً وتأويلاً وكشفاً مفهومياً، وعلى ضوء هذه التّمييزات والتّحديدات يمكن معرفة نوعية الفكر أو العقل الذي هيمن على البحث البلاغي القديم، والفكر والعقل الذي يحفر في تلك التّكتلات الجبليّة/أو/الجليديّة بمعول صغير لنحت افكاره الجديدة /أو/ ترسيخ أفكاره /أو/ الخروج من نسق قوّة فرض الفكرة إلى نسق القوّة المفكرة، وعلى هذا فـ((ليس بمقدورنا أن نتصور عالماً لا توجد فيه أنساق تقوم بعمليات إنتاج المعنى))[1]، وهنا يتفاوت الكشف التّاريخي للمعنى في كلِّ مرحلة /و/حقبة، ذلك ((أنَّ كلّ فترة تاريخيّة تكوّن نسقاً بنائيّاً، تكوّن كلاً يكون لأجزائها معنى))[2]، بطريقة أخرى أنَّ المعنى لا ثبات له إذ تتحكم فيه عوامل عديدة تتفاوت بتفاوت التّقدم المعرفي.

---

(1) مدخل الى نظريّة الأنساق: 288 .

(2) دلتاي وفلسفة الحياة: 68 .

المجاز والذّاكرة الثّقافيّة

يمثل المجاز أحد تمفصلات التّأويل الرّئيسة للنصّ المُقدَّس والمُدنَّس على السّواء، فالتأويل يمثل ((حاسة شديدة الدّقة والفاعليّة، لتلمس الاغوار التّحتية لطبقات النصّ، والتي تتسرب بعيداً عن السّطح في تلافيف رحم النصّ))[1]، ولا يمكن الكشف عنه إلاَّ بأحد الطّريقين: الأوّل: في الاعتماد على اللّغة من حيث هي كلمات وجمل وقواعد، وعلى قدرة النصّ على الانفتاح بما يمكن للكمات أو الجمل أن تخلقه من توهج ينفتح على ظلال المعنى، والثّاني: تدخل فيه الذّاكرة الثّقافيّة الضّخمة المليئة بالمتعارضات الفكريّة حول فهم النصّ القرآني (المُقدَّس) والنصّ العادي (المُدنَّس) حتَّى الوقت الحاضر، لأنَّ ((قراءة التّراث وتأويله في ضوء مشكلات الواقع الرّاهن وهمومه تمثل إحدى الهموم الفلسفيّة في الفكر الإنساني المعاصر، وقد اقترنت في نشأتها بالبحث في مشكلة تأويل الكتب الدِّينية المُقدَّسة، اليّهوديّة والمسيحيّة، تحت اسم "الهرمنيوطيقا" **Hermeneutics**))[2]، وهذا يعني أنَّ سبب هذا التّصارع على المعنى ناتج في الفكر العربي الإسلامي من حركيّة الفرق الإسلاميّة التي تحاول حيازة المعنى لصالحها في سبيل اثبات صوابيّة الرّأي، ودقة الفهم للمعنى المتمركز في النصّ المركزي/الأوّل (القرآن)، فـ((قد نشأة المشكلة، مشكلة قراءة وتأويل النّصوص الدّينيّة، في تراثنا العربي الإسلامي، في سياق نشأة الفرق السّياسيّة - الدِّينيّة فيما عرف بحقبة "الفتنة" في التّاريخ المبكر للدّولة العربية الإسلاميّة))[3]، فالنّشأة كانت قائمة على حركيّة العقل المُؤسِس في حقبة التّصارع الفكري في القرنين الأوّل والثّاني الهجريين، الذي انتقل فيما بعد للتصارع السّياسي عند قيام الفرق الإسلاميّة، الذي شكل بعد ذلك حقبة التّصارع الاجتماعي، وما نتج عن ذلك من هدر للمعنى (تدمير المعنى) بدلاً من (نشأة المعنى وترسيخه)، وتحييد أفق الكشف المعرفي، وتشويه الإسلام،

(1) نظريّات القراءة في النّقد المعاصر:247.

(2) الخطاب والتّأويل:173.

(3) المصدر نفسه:173.

وسفك الدّم، وفتوى التّكفير، أسهمت بشكل رئيس في التّأسيس للتعابير المجازيّة المُنغلقة والمُنفتحة والمُتوافقة مع فكر ضد فكر آخر الذي ينطلق في الأساس من الفهم ذلك ((أنَّ الفهم هو إعادة اكتشاف للأنا والآخر))[1]، ضمن هذا الإطار تجري معرفة كيفيّة اجراء الفهم عند الآخر للمجاز بعد إعادة القراءة ولكن بطرق مغايرة ومختلفة عن القراءات القديمة، دون اغفال ((أنَّ الحياة والتّاريخ لهما معنى مثلما لحروف كلمة ما معنى بالضّبط))[2]، فما تحمله الذّاكرة له انعكاساته الكبرى على مسرح الكلمات وطريقة التّأويل للكشف عن المُضمّر فيه.

المجاز بين سلطتي: الدِّيني والسّياسي
(أو المجاز وصراع السّلطة)

لم يكن التّاريخ الإسلامي تاريخاً قائماً على التّشابه في الفهم المُنتج للنصّ المركزي، بل كان الاختلاف هو المهيمن على هذا الفكر، و((لاشك أنَّ التّاريخ الإسلامي يكشف في بواكيره الأوّلى عن وجود حالة من التّوتر والاحتقان الاجتماعي والسّياسي بين المسلمين وصلت إلى مستوى الحروب الدّمويّة، فيما عرفت بالفتنة التي قتل فيها ثلاثة من الخلفاء الرّاشدين هم على التّوالي: عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، والتّحليل الاجتماعي السّياسي يبين أنَّ الصّراع الذي عبر عن نفسه في صياغات دينيّة كان صراعاً بين قوى اجتماعيّة وفئات متنافسة على السّلطة والثّورة معاً))[3]، وعلى ضوء هذا الاختلاف الذي تتفاوت الايديولوجيات في تفكيكه وبيان أسبابه، لا يمكن لفرقة أن تقرّ بعجزها أمام الفرق الأخرى، فـ((ما كان للمعارضة أن تستسلم لهذا التّوظيف السّياسي للعقائد، التي يمكن أن تجد لها سنداً في النّصوص الدّينيّة

(1) مُقدمة في الهرمنيوطيقيّا: 134.
(2) الحقيقة والمنهج: 326 .
(3) اليسار الإسلامي إطلالة عامة:11.

المنزوعة عن سياقها بالضّرورة لتثبيت هذه العقائد))[1]، والمجاز بناءً على المتقدم كان واقعاً تحت سلطتي: (الدِّيني) في بداية الظّهور (التّأسيس)، ثُمَّ انتقل إلى (السّياسي) فيما بعد ذلك وتداخل الدِّيني مع السّياسي في مراحل لاحقة من التّكوين والنّشأة، ولا نحتاج الى ذكر الحراك الفكري، والتّاريخي، والسّياسي، ولكن نحاول تأطير هذا الحراك بالمؤثرات التي تجمع كلّ الحراك في تلك القرون التّاريخيّة:

1- تأثير الدِّيني: لم يكن التّأثير الدِّيني بمعزل عن المجتمع والحراك القائم فيه سواء حول (المعنى) الكامن في النصّ المركزي (القرآن) أو صوابيّة فرقة دينيّة وتكفير أخرى، فقد تطور الحراك من المعرفي إلى الثّوري، فانتقل الصّراع من الثّقافي إلى الصّراع العسكري بين الفرق والحركات كلّ تحاول اثبات صوابيّة توجهاته وصحة آرائها، ولعل الصّراع القائم بين أركان الدّولة بعد النّبي واضحاً ودليلاً بيناً على ما نذهب إليه ،وهو عميق ومتفرع وليس من اختصاص هذا الكتاب الولوج إليه.

2- تأثير السّياسي: حاول السّياسي منذ قيام الخلافة بعد النّبي على الحوز المعرفي، والتّقدم العلمي، وتفسير وتأويل النصّ المركزي (القرآن) بما ينسجم ومصالحه السّياسية في سبيل تثبي أركان الخلافة، وقمع المعارضات الفكريّة، وتهذيب المجتمع للخضوع لهذه السّلطة أو تلك، وكلّ ذلك تم بصناعة رجال الدِّين القابعين في تبعيّة السّلطة والمطبلين لها.

3- تداخل التّأثيرين: يجتمع الدِّيني مع السّياسي لتحقيق المنفعة، الدِّيني للغلبة على الفرق الاخرى وتشكيل "تمثلات السّلطة"، والاخر في سبيل تثبيت أركان دولته، وقمع المعارضة وهذه التّداخلات حدثت في نهاية الخلافة الإسلامية وبداية قيام الدّولة الأمويّة وخصوصاً في الصّراعات حول احقية معاويّة بالخلافة، وتحريك النّاس على الخليفة الشّرعي الإمام علي بن أبي طالب (عليه السّلام)، فاحتاج

(1) اليسار الإسلامي إطلالة عامة:12.

معاوية إلى التّأويل في سبيل اخضاع الرّأي العام لهذه الدّولة النّاشئة في داخل دولة الخلافة المركزية (الإسلاميّة) والمتمردة على الدّولة المركزيّة، وابسط دليل على ذلك ما شهده القرن الرّابع الهجري من مجريات قويّة في الأحداث لصالح فرقة على حساب أخرى، و ((لعلّ القرن الرّابع الهجري الذي شهد نمو الفكر الشّيعي على مستوى الصّياغة الفلسفيّة واللاهوتيّة، هو نفسه القرن الذي شهد قمة العداء بين الدّولة السّنيّة ممثلة في دولة الخلافة العباسيّة وبين الدّولة الشّيعيّة التي امتد سلطانها حتَّى القاهرة))[1]، وهو نفسه القرن الذي يقوم دليلاً على أنَّ الصّراع كان متداخلاً فيه الدِّيني والسّياسي، ويقوم دليلاً على ذلك انتقال الدّولة العباسيّة من مذهب إلى اخر بناءً على مقتضيات المصلحة السّياسية، و ((هو القرن الذي شهد الانتصار السّياسي ممثلاً في تأييد الدّولة بدءاً من عصر المتوكل للفكر الفقهي السّني المحافظ، بعد أن كان في عصر المأمون والمعتصم تتبنى الفكر الإعتزالي وتعادي الموقف الفقهي السّني))[2]، وهذا يقودنا إلى القول بأنَّ الصّراع هو صراع سياسي يهدف بالدّرجة الأساس السّيطرة على السّلطة، إذ ((إنَّ الصّراع هو صراع على السّلطة السّياسية))[3]، وبالنّتيجة يمكن تلخيص صراع المجاز بأنَّه (صراع السّطلة قبل أن يكون صراع الثّقافي، والفكري، والمعرفي)، وعلى هذا يبقى المجاز في حالة من التّأويل المستمر التي لا تعرف الانقطاع ولا الثّبات بل تدور في فلك المصالح والمنافع التي تثبت جذور وتهدم أركان أخرى.

---

(1) الخطاب والتّأويل:175.

(2) المصدر نفسه:175.

(3) المصدر نفسه:199.

الحفر المعرفي في عوالم المجاز

يمثل الحفر المعرفي في القديم والتّجسير بينه وبين المعاصر بوابة الولوج للفكر المعاصر، فلا يمكن التّأسيس للجدل الفكري المعاصر دون معرفة النّشأة والعنف الذي كان مع تلك النّشأة، ولابد من القراءة العلميّة للكشف عن (مناطق العنف) التي تحاول الكشف عن المعرفة التي قادت كلا التّفكرين لما توصلا إليه من نتائج، وهنا لابد من التّأسيس للقراءات النّقديّة، والقراءات البلاغيّة المؤسسة للمجاز، ومن ثُمَّ توجيه النّقد المعرفي لكليهما بغية الكشف عن الهدف من هذه المقاربة المهم في تلك الدّراسات المتعددة فهم النصّ المركزي (القرآن)، وهذا يعطي انطباعاً بـــ((أنَّ القراءات المتعددة للنصّ القرآني في تاريخ الفكر الإسلامي تختلف حول موضوعة "المجاز" في القرآن من جهة، وتختلف حول موضعة "الغامض" و "الواضح"... وخلافهم حول المجاز معروف، لدرجة أنَّ هناك من ينكرون وجود المجاز لا في القرآن فحسب بل في اللّغة أيضاً، وهذا الاختلاف حول المجاز فرع لاختلافهم حول قادة التّأويل))[1]، وهذا يكشف عن أنَّ أهم عوامل الحفر المعرفي للمجاز (التّأويل) واختلافهم في درجة التّأويل من حيث الانفتاح والانغلاق، والاتساع والضّيق.

المجاز بين قراءتين

لابد من الإشارة إلى أنَّ المجاز كان الفاعل في التّأسيس والتّكوين له هو البحث النّقدي ومحاولة تأصيل مراحل الإبداع وتقاناته في الإبداع الشِّعري العربي، ومن ثُمَّ دخل البحث البلاغي بالاعتماد على تلك البدايات ثُمَّ اضافة له البلاغة ما يخدم أهدافها ويكشف عن أنساقها، وهذه القراءات هي:

1- المجاز والقراءات النّقديّة

لقد تم التّوصل إلى التّحديد الدّقيق لمفهوم المجاز من خلال الحركة الشّموليّة التي بدأ بها النّقد ثُمَّ اهتدت بنورها البلاغة العربيّة، التي ارتكزت على الفحص الدّقيق للنّصوص

---

(1) الخطاب والتّأويل:119.

وتحديد الحدّ المائز للمجاز فيما يدخل في دائرتـه ومـا يخـرج منـه، والقـراءات النّقديـة أحـد تمفصلات القراءة التي تهدف للكشف عن المعنى وظلال المعنى لذلك تحولـت القـراءة إلى ((اشبه ما تكون بقراءة الفلاسفة للوجود، إنَّها فعل خلاق يقرب الرّمز من الرّمز ،ويضم العلامـة إلى العلامة، وسيرٌ في دروب ملتوية جداً من الدّلالات، نصادفها حيناً ونتوهمها حيناً، فنختلاقها اختلاقاً، إنَّ القارئ وهو يقرأ، يخترع ويتجاوز ذاته نفسها مثلما يتجاوز المكتوب أمامه، إنَّنا في القراءة نصب ذاتنا على الأثر، وأنَّ الأثر يصب علينا ذواتاً كثيرة، فيرد الينا كلّ شيء فيما يـشبه الحدس والفهم))[1]، وعن والجمالي في النصّ الأدبي دون الابتعاد عن النصّ المركزي/أو/المُقدَّس، وهي قراءات بدأت مع بدايات النّقد العربي الأوّلى وتزامنت مع قواعد معرفيّة التّأليف النّقـدي عند العرب، واستمرت مع التّفجـير والتّـشظي في كـلّ شيء لتتحـول بعـد ذلـك إلى كـون ((مـن الرّؤى، الضّبابية والتّجارب المتداخلة، ومضماراً مركـزاً مـن المعـارف المتنوعـة المنـصهرة في بـؤرة الدّلالة المتلبسة الهاربة، المتشكلة عبر كلِّ قراءة جديدة))[2]، وبـذلك ينظـرون للمجـاز بوصـفه أحد أركان (الخيـال والتّخيـل)، إذ ((ينـدر أن تكـون الـصّورة الوصـفية "غـير المجازيّـة" صـورة شعريّة إلاَّ عندما تكون هذه الصّورة مشحونة بعاطفة))[3]، ولا يمكن تحقيق ذلك إلاَّ عن طريق الخيال، فهم يرون بأنَّ نفوذ الـشّاعر أو النّـاثر يقـع في دائـرة الخيـال، فـ((الطّريقـة الـشِّعريّة الأدبيّة، والتـي يقـع اغلـب الـشّعراء في دائرتهـا، تنتمـي إلى لغـة البلاغـة والخيـال والأدب))[4]، وهذا يعني بأنَّ النّقد يبحث في كيفية تحقـق الجـمالي، لأنَّـه يعتقـد بــ((أنَّ الـشِّعر شـفرة لا يفهمها القارئ ولا الشَّاعر))[5]، والشِّعر هو حقل اشـتغال يقـوم عـلى الكـشف عـن مـا لا يـرى

(1) في مناهج الدّراسة الأدبيّة:70.

(2) الغموض في الشِّعر العربي الحديث:334.

(3) العقل الشِّعري:133/1.

(4) المصدر نفسه:386/2.

(5) المصدر نفسه:53/1.

والكشف عن عوالم مترابطة ليجمعها في صورة، ذلك ((أنَّ النصّ مكبوت بفعل هـذا التّـصادم الذي يمثل قوتا النّفي والإثبات، اليقين السّلب))[1]، بطبيعة الحال النّفي لمعنى وإثبات معنـى آخر، واليقين بقوّة المعنى والسّلب لمعنى آخر، ولا يمكن لذلك أن يتحقق إلاَّ بتظـافر عمليـات بناء وتشكَّل النصّ أحدها المجاز.

2- المجاز والقراءات البلاغيّة

القراءات البلاغيّة اتكأت على القراءات النّقديّة في بحث المجاز، ضمن قواعد أسـست للخيـالي وجعلتـه في منطقـة للكـشف عـن طـرق تـشكل الخيـال وتفريعاتـه في اللّفـظ والتّركيب (المجاز اللّغوي والعقلي)، فالمجاز عامـل في الخلـق المعنـوي ولا يكمـن تجاهـل دوره، ذلك ((أنَّ المجاز هو أسلوب خاص في الإدراك، وتشكيل المعنى نفـسه، وإنَّ المجـاز هو الذي يخلق المعنى من عـدم بعـد أن لم يكـن موجـوداً مـن قبـل))[2]، ويقـوم نتيجـة مباشرة لعمليّة (الاستبدال اللّفظي)، فهو عامل مستمر في احـداث الانتقـالات بـين الـدّال والمدلول، ذلك ((أنَّ العلاقة بين الدّليل والمدلول علاقة "هشة" إذ يمكن استبدال الدّليل أو المدلول بآخر، فليس هناك أيّ تلازم بين هذين الكيانين، إنَّ هناك تدخلاً مستمراً في اللّغـة بالتّغيير هو المجاز))[3]، وهذا الأسلوب تبلور على يد ابي عبيـدة (ت:210هــ) فــ((أمـا المجاز– كمصطلح بلاغي- فإنَّه لم يأخذ طريقه في الشّيوع إلاَّ على يدي أبي عبيدة في كتابه "مجاز القرآن"))[4]، مع البدايات الأوّلى للنشأة ظهر الصّراع على المعنى، وعلى ضـوء ذلـك الح المتكلمون ((على المجاز، بسبب مجموعـة المـشاكل الأسـلوبيّة التـي آثارتهـا نـصوص القرآن والحديث، من النّاحية الدِّينية الخالصة، بكلِّ ما يتـصل بهـذه النّاحيـة مـن قـضايا

(1) العقل الشِّعري:78/1.

(2) الصّورة الفنيّة في التّراث النّقدي والبلاغي:168.

(3) الصّورة الشِّعريّة في الخطاب البلاغي والنّقدي:108.

(4) الصّورة الفنية في التّراث النّقدي والبلاغي:150.

اعتقاديّة، حاول المتكلمون إقرارها أو توضيحها على المستوى الثّقافي العام))(1)، وبعدهم جاء (المعتزلة) الذين وظفوا المجاز توظيفاً ايديولوجياً، فـــ((قد ساهم توسعهم في استغلال التّفسير المجازي في بلورة مفهوم "المجاز" نفسه وتحديد دلالاته تحديداً لم يكن موجوداً عند غيرهم))(2)، وقبال ذلك كانت هناك طوائف تمارس الرّفض، فقد ((رفض المجاز الظّاهريّة في القرن الثّالث وكان على رأسهم داود بن علي الاصبهاني "ت:270هـــ"))(3)، وفي ضوء هذا الصّراع كان لابد من استقرار المجاز تداوليّاً من أجل ترسيخ قواعد معياريّة تؤسس لفكر بلاغي سوف يكون له الرّجحان في عقول المتلقين فيما بعد بوصف ((المجاز ظاهرة حتميّة ترافق عمليّة التّطور اللّغوي، وهي الأساس الذي يشيد عليه معمار الأعمال الإبداعيّة))(4)، الأدبيّة بأجناسها المتفاوتة ،وهذا يعني وجود اتفاق بين البلاغيين على أنَّ شروط المجاز هي (الوضع، والاستعمال، والعلاقة، والقرينة)(5)، وهذه الشّروط استمرت قائمة حتَّى الوقت الحاضر من أجل الحفاظ على سلطة المعنى في النصّ الدِّيني.

نقد الماضي/أو/نقد التّراث

لقد كان هم الدّراسات النّقدية والبلاغية الكشف عن عنفوان النصّ في لحظات التّشكل (الجمالي)، والكشف عن طرق إيصال المعنى (التّكوين المجازي) ضمن قراءات متلاحقة تقوم ضمن نظام أفقي احدها ينتج معرفيّاً على فهم الآخر، أو يقوم بتسويق فكره من خلال شرح وتعليق على تلك الأفكار، فجميعها كانت حريصة على الوصول الى طبقات المعنى في النّصوص الإبداعيّة، ولعلّ ((من المؤكد أنَّ القرآن أحدث تجديداً معنويّاً -سيمانتياً-

(1) الصّورة الفنية في التّراث النّقدي والبلاغي:150.

(2) المصدر نفسه:154.

(3) المصدر نفسه:157.

(4) التّصور المجازي -أنماطه ودلالاته- في مشاهد القيامة في القرآن:11.

(5) ينظر: التّكوينات النّحويّة لأساليب المجاز في القرآن:32-36.

عن طريق استخدام المجاز، وعن طريق هذه اللّغة المجازية تكتسب اللّغة الدِّينيّة رمزيتها القابلة دوماً للانفتاح من خلال دائرة "التّأويل"))[1]، وهذا يدل على أنَّ المجاز لم يغادر منطقة التّأويل، وعلى أساس ((أنَّ مجازيّة القرآن، أو بالأحرى تشكيلته المجازيّة، لا تقع في النصّ وحده، بل في تحوّل النصّ إلى ممارسات شعائريّة، وتلاوة تعبديّة))[2]، بل تعددت تلك المحاولات وطغت في تحويل كلّ عمليات التّعبد إلى مجاز، إذ ((إنَّ عملية التّقمص الجسدي المُتمثلة في إداء الشّعائر تحول النصّ إلى مجاز بالمعنى الانثروبولوجي، إذ غاية كلّ مسلم أن يصبح قرآناً متحركاً))[3] وهذا يعني أنَّ الأمة واقعة تحت تأثير ثلاث تيارات:

1- تيار التّقليد: الذي يروم الاقتداء بالماضي التّليد وتمثلاته في كلّ مسالك المعرفة، التي تؤسس لنفسها خطاباً معرفياً مستمراً بصلاته مع الماضي دون انقطاع فكري.

2- تيار التّجديد: الذي يسعى للقطيعة مع الماضي (التّراث) والنّظر الآني (الحاضر) لكلّ مسالك المعرفة التي تسعى للخروج من سلطة (التّراث)، حتَّى تصل إلى المعرفة التي تعتقد بتغيبها في حركات التّراث.

3- تيار الوسطيّة (التّوقيف): الذي يجمع بين الماضي (التّراث) والآني (الحاضر)، ويتخذ من الماضي (التّراث) منطلقاً للآني (الحاضر)، دون نفي التّراث بل الانطلاقة لا تكون إلاَّ منه، ولا يمكن الاستغناء عن التّقدم المعرفي الحاصل في الرّاهن والذي سوف يحصل في المستقبل، فهو تيار اعتدالي وسطي لا ينفي ولا يتعارض بل يقيم تجسيراً بين الماضي والحاضر والمستقبل وينفتح على كلّ ما هو جديد، فهو يمل للانفتاح ويرفض الانغلاق الذي توقف عنده التّقليد، والتّجديد الذي حارب الماضي ورفضه بل عمل على اقصائه من دائرته المعرفيّة.

---

(1) الإسلام بين الأمس والغد:204-205.

(2) ينظر: الفكر الإسلامي:201.

(3) الخطاب والتّأويل:119.

وهذا له انعكاساته الفكريّة على حركيّة المجاز وسكونيته وكلما كان التّركيـز عـلى المـاضي أكبر دخل المجاز دائرة الرّفض/أو/الانكار والقبول، وكلما انفتح التّفكير على الحاضر والمستقبل كلما انفتح التّفكير المجازي وحصل التّجديد في طاقات المعنى في القرآن، وكلما تم فتح منافـذ فكريّة جديدة تشغل العقل العربي بالكـشف وتحـصيل المعرفـة الجديـدة التـي تنـسجم مـع الحراك الفكري العربي المعاصر.

المُنتمي واللامُنتمي للمجاز

انتهت اسطورة الحدّ الذي يقف عنده المصطلح (المجـاز) بنوعيـه: (اللّغـوي والعقـلي) في الفكر العربي المعاصر، ولم يعد (المُنتمي) الذي يقف عنـده المـصطلح ويؤسـس لـه ويفـسر في ضوئه ويراقب طريقة توظيف الأداة في النصّ المُقـدَّس:(القـرآن، والحـديث النّبـوي، وخطـاب الائمـة)، و(اللامُنتمـي) الـذي يخـرج مـن دائـرة المجـاز لينتمـي إلى عـوالم الحقيقـة بأنواعهـا: (اللّغوية، والشّرعيّة، والعرفيّة، والعلميّة)، ليدخل في حيزّ الفكر ويتم الوقـوف عنـده بعـد أن تشظى المعنى، وانتهى الفكر العربي المعاصر إلى أنَّ المعنـى خـرج مـن (التّـصالب/المركـز) إلى (الـسّيولة/الهـامش)، فلـم يعـد الإمـساك بـه إلاَّ نوعـاً مـن التّـشظي في أفـق (المعنى/الظّاهر/السّطح)، و (ظلال المعنى/البـاطن/العمـق/اللامفكّـر فيـه/المُـضمَر)، ولم يعـد (الثّابت) في الفكر العربي ثابتاً، وهيمن (المُتغير) عـلى مـساحات واسـعة مـن الفكـر المعـاصر الذي يدعو للتجديد، والكشف عن الدّوائر/أو/المناطق اللامفكّر فيها واخراجها للعلـن لغـرض الوقوف عند حيثياتها كشفاً ومعرفةً، والوقوف عـلى الأسـباب التـي شـكلت (اللامفكّـر فيـه)، لذلك يمكن القول ببساطة:

1- إنَّ (المُنتمي) إلى المجاز أُخرج عند بعضهم، وأُدخل (اللامُنتمي) في دائرته.

2- العكس حصل أيضاً بالإبقاء على (المُنتمي)، واقصاء (اللامُنتمي) بوسـاطة مقارعتـه فكريّـاً، واقصائه عن دائرة الأصل (المُنتمي).

3- وحصل أيضاً أن تم ادخال (اللامُنتمي) في أفق (المُنتمي) والجمع بينهما.

4- وحصل أيضاً أن تمركز (اللامُنتمي) على الدّائرة الأصل، واقصي (المُنتمي).

وكلُّ المتقدم تم عبر التّأسيس الفكري والمعرفي والتّطبيق على النصّ المركزي/المُقدَّس، مـن أجل الحصول على الشّرعية الفكرية لما يـتم الوصـول إليـه، مـن كـشف ابـستمولوجي مغـاير ومفـارق لمـا تـم التّأسـيس لـه (الثّابـت) بوسـاطة الـسّلطات المؤسـسة في الأمـة: (الـصّحابة، والتّابعين، والمُفسّرين، والنّقاد، والبلاغيين، والسّياسيين، والعقل الجمعي "القارئ").

مفهوم المجاز (نظرة إجماليّة)

كـان المفهـوم للمجـاز في الفكـر العـربي بكـلّ تمثلاتـه، ينطلـق مـن التّأويـل القـائم عـلى (التّجاوز) تجاوز الدّال إلى المدلول /أو/ الانتقال من (المعنى) إلى (معنى المعنى) بحسب عبـد القاهر الجرجـاني (ت:471-474هـــ) /أو/ مـن (المـستوى الـسّطحي) إلى (المـستوى العميـق) بحسب فهم "نعوم شومـسكي" (**Noam Chomsky**)، لـذلك فـإنَّ تعـدد المفـاهيم يقـود إلى النّتيجة نفسها، وهنا سوف نستعرض هذه المفاهيم بصورة انتقائيّة – إجماليّة تجنباً للتكريـر والتّطويل:

1- نموذج عن المتصوفة: جهم بن صفوان (ت:128هـــ)، الـذي يـرى أنَّ اللـــه هـو الحقيقـة، والمجاز ما سواه[1].

2- نموذج من الفرق الدِّينية (المعتزلة): فقـد ((قـام المعتزلـة بتوظيـف مفهـوم "المجـاز" بوصفه أداة لغويّـة نـاجزة، لتأويـل تلـك الآيـات التـي اعتبروهـا "متـشابهات"، وكـان هذا المنهج بمثابة توظيف آلية لغويّة نافذة لتأويل القرآن طبقـاً لمعيـارهم الفلـسفي لماهية "المتعالي": فحيث اتفقت الآيات مع معيارهم اعتبروها "محكمات" تؤخـذ عـلى ظاهرها من دون تأويل، أمّا حين تخالفت الآيات مع معيارهم الفلسفي، فإنَّها توضـع في خانة "المتشابهات" التي تحتاج إلى توظيف مفهوم "المجـاز"))[2]، والمـتكلم العـادي

(1) ينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين:2/ 338.

(2) التّجديد والتّحريم والتّأويل بين المعرفة العلميّة والخوف من التّكفير:206.

يلجأ إلى المجاز لأنَّ الحقائق لا تسعفه، وما ذهب إليه المعتزلة بأنَّ المجاز ليس إلاَّ تقانة من تقانات التّعبير الوضعيّة وظفت في اللّغة العاديّة، وبذلك مثّل التّأويل أحد أهم الآليات الفكريّة عند المعتزلة، فـ((قد كان التّأويل عند المعتزلة آلية لعقلنة التّفسيرات، وصرف النّصوص عن ظاهرها إلى ما يوافق الأصل الإعتزالي))[1]، والتّأويل بانفتاحاته لم تكن الفرق الأخرى والسّلطة السّياسية قادرة على احتمالاته وتعدديّة المعنى وتفريعاته في وقت هي تحاول فرض سلطة (الواحديّة) ونفي (التّعددية).

3- نموذج من البلاغيين عبد القاهر الجرجاني (ت:471-474هـ): ميز بين نوعين من المجاز: الأوّل: اللّغوي واشتغاله على حركة المفردة معجميّاً بوجود القرينة، والثّاني: العقلي واشتغاله على التّركيب اشتغالاً ايديولوجيا وفكريّاً لا يتحقق إلاَّ بفعل الغيبي الذي يكون هو الأصل والفاعل لهذا النّوع من المجاز[2].

4- نموذج من الفكر الدِّيني (الأصولي) ابن تيمية (ت:728هـ): الذي انكر المجاز انكاراً قسريّاً ؛ بدعوى أنَّه نوع من الكذب[3].

5- نموذج عن محاولات التّجديد الحديثة: صدرت محاولات حاولت الفكاك من ربقة الماضي والبحث الكلاسيكي بداء من (أمين الخولي) الذي فتح ((مغالق البلاغة المتطورة))[4]، وكذلك جهود (الدّكتور أحمد عبد السّتار الجواري)، و (الدّكتور جميل سعيد)، و (الدّكتورة عائشة عبد الرّحمن "بنت الشّاطئ")، و (الدّكتور أحمد مطلوب)[5]، وهكذا هي المحاولات في حالة من الاستمرارية والتّوالد المعرفي.

---

(1) نظريات القراءة في النّقد المعاصر:247.

(2) ينظر: أسرار البلاغة:244/2.

(3) ينظر: التّجديد والتّحريم والتّأويل بين المعرفة العلميّة والخوف من التّكفير:151-152.

(4) مجاز القرآن خصائصه الفنيّة وبلاغته العربيّة:43.

(5) المصدر نفسه:44-48.

أفق المدار المعرفي

انتهى الكشف عن فاعليّة المجاز وجدليّة المعنى إلى جملة حقائق تشكل أفق المدار المعرفي الذي دار حوله التّمهيد:

1- المجاز ينماز في البلاغتين القديمة والمعاصرة بجملة من الخصائص جعلت قابلية الأوّل: ضعيفة في الكشف عن المعاني المخبوءة واللامفكّر فيها ضعيفة، والثّاني: فتح النّوافذ والتّنافذ على مصراعيها لمعرفة كلّ ما هو مُضمّر ومحتقب ومسكوت عنه في النصّ.

2- نشأ المجاز بضغط من الفرق الدِّينيّة تحت سلطة الخلاف الفكري والايديولوجي، الذي تحول بعد ذلك إلى صراع سفكت فيه الدّماء واستبيحت الحرمات، وهدر المعنى.

3- لم يستطع المجاز الفكاك عن صراع السّلطة، فقد وقع تحت تأثيرها، ولم تمكنها بعد ذلك من التّطور ولوصول الى اقصى مديات العقل الفردي، وكلّ محاولات التّطور جوبهت بالقمع خوفاً من انفراط عقد السّيطرة على المعنى بتفريعات لا تستطيع السّلطة الواحديّة مجابتها؛ لأنَّ التّفريع يقود للتعدد، وهذا يخالف ما تريد السّلطة السّياسية تحقيقه.

4- يدخل المجاز في علاقة مع التّأويل (الهيرمنيوطيقا)، تتسع وتضيق بقدرة القارئ على مغادرة عوالم التّقييد الفكري إلى عوالم الاتساع الفكري، حيث النّشاط، والحيويّة، والانسجام، والتّلاقح المعرفي مع كلّ ما هو جديد.

5- عندما تتقلب مع المجاز في نظرته الإجماليّة تصل إلى حقيقة، أنَّ المجاز جدليّة فكريّة قائمة بين الماضي والحاضر والمستقبل، ولا يمكن الفكاك منها اطلاقاً فهي جزء من المراكز الحيّة والخالدة والقوّية في عوالم الدّراسات البلاغيّة.

6- المجاز في اطار القراءات النّقديّة، والقراءات البلاغيّة، كان التّركيز عليه بوصفه شحنة من الانتقالات والاحتمالات التي تخلق في النصّ، ولا بد من عاطفة حتَّى يكتمل خلق المعنى فيه.

7- تجاوز المجاز الأسطورة الفكريّة التي تقصي وتدخل في دائرة المفهوم ما تؤسس له، وصار المفهوم في حرية مطلقة بعد أن غادر مناطق (المُنتمي) إلى (اللامُنتمي).

القسم الأوّل

ظلال المعنى بين صراع

ذاكرة الخطاب وذاكرة القارئ

(بحثٌ في بلاغة الفجوات)

القسم الأوّل

ظلال المعنى بين صراع ذاكرة الخطاب وذاكرة القارئ

(بحثٌ في بلاغة الفجوات)

شرعيّة التّضاد في التّأويل (صراع ذاكرة الخطاب وذاكرة القارئ) وفاعليتهما في خلق ظلال المعنى

لا يمكن تجاوز المكتوب/أو/النصّ تحت أيّ فعل اجرائي، فهو المنطلق المباشر نحـو المعنـى وتمثلاته، فـ((كلّ شيء يوجد داخل النصّ، فالنصّ بؤرة للتمثيل وسند لمنطق الإحالات، وهو ما يمنح للكون الدّلالي انسجامه وتناظره، وكلّ شيءٍ يوجد خارجه أيضاً فعناصر النصّ تهاجر نحـو اقاليم أخرى بحكم التّجاور، والإحالة الرّمزيـة، والتّـذكر والتّلمـيح))[1]، وهـذا مـا يجعـل مـن النصّ في حالة صراع فعلي بين (ذاكرة الخطاب/أو/النصّ) بما يوجد فيـه مـن عنـاصر التّـدليل التي تمنح القارئ القدرة على الولـوج الى عـالم الـنصّ الظّـاهر والمُـضمَر عـلى حـد سـواء فهـو بحـسب "أمبرتـو إيكـو" (**Emberto co**) ((كـون مفتـوح "**Open –end**" بإمكـان المـؤول أن يكتشف داخله سلسلة من الرّوابط اللانهائيّة))[2]، وهذا الأخير هو الـذي يجعـل مـن (ذاكـرة القارئ) حاضرة في التّوجه بالتّأويـل نحـو أُطـر تقـترب وتبتعـد مـن المعطـى ألأوّلي في الـنصّ، فالقارئ هو الطرف الأخر من الصّراع الذي يعمل على استحضار المحيط المباشر وغـير المبـاشر للنصّ، وهذا يعني أنَّ ((إدراك هذا الكون وفهمه وتأويله مع ذلك مشروطاً باستحضار ذاكرته الكبرى، أيّ محيطه المباشر وغير المباشر، فالتّداخل بين الموضوع المباشر والموضـوع الـدّيناميكي يشكل الدّعامة الأساس في الانتقـال بـين المتحقـق مـن خـلال الـتّجلي المبـاشر للـنصّ، في حـين

---

(1) السّيميائيات والتّأويل مدخل لسميائيات س.ش.بورس:171.

(2) التّأويل بين السّيميائيات والتّفكيكيّة: 42.

يتخذ الرّجوع المباشر الرّجوع الدّائم إلى الموضوع الدّيناميكي بشكل ارتكـاس ذاتي نحـو لا وعـي النصّ))[1]، وهذا يقودنا إلى حركيّة المعنى ضمن فعاليّة ثبات النصّ، ذلك ((أنَّ المعنـى لا يوجـد خارج اللّغة، إنّه مبثوث في فعل الإبلاغ، والكلام، والإنتـاج))[2]، وهـذا مـا يجعـل مـن القـارئ في حالة نشاط تأويلي قار بذاته، فــ((كـلّ قـارئ يخلـق انطلاقـاً مـن الـسّؤال الـذي يـضعه عـلى النصّ))[3]، وهنا يرى "رولان بارت" (**Roland Barthes**) ((أنَّ وحدة النصّ لا تستمد وجودهـا من أصله بل من النّهايـة التـي ينتهـي إليهـا القـارئ))[4]، وهـذا ويجعـل مـن ((الـنصّ متعـدد القراءات ولكنه ليس لا نهائي التّأويلات))[5]، وهو أمر يترك المجـال مفتوحـاً لتأويـل القـارئ وبمـا يجعله منطلقاً ((في فضاء فسيح من التّأويلات التي قد لا تنتهي عند نقطـة بعينهـا))[6]، وهـذا بحسب "أمبرتو إيكو" (**Emberto Eco**) كلما كشف عـن سرّ مـا فـــ((إنَّ هـذا الـسّرّ سـيحيل على سرّ آخر ضمن حركة تصاعديّة موجهة نحو سرّ نهائي))[7]، وهو أمر يـضفي عـلى ((القـارئ أن يتخيل أنَّ كلّ سطر يخفي دلالة خفية))[8]، ومن ثُمَّ اكتشاف ما يدور في النصّ من المـصاديق التي لا تحصل على كلّ إجماع، وهذا يخلق شرعيّة التّـضاد في التّأويـل/أو/صراع ذاكـرة الخطـاب وذاكرة القارئ، التّضاد الإيجابي الذي يعمل عـلى إثـارة القـارئ مـن أجـل التنقيـب عـن المعنـى وظلاله، والكشف عن مسالكه وانتقالاته ضـمن عـوالم الخفـاء والمجهـول وبطريقـة أدق ضـمن طبقات الجليد التي لا تبصرها العين فهي خارج المـرئي، لأنَّ ((كـلّ مـا في الـنصّ مـرتبط بعـوالم

---

(1) السّيميائيات والتّأويل مدخل لسميائيات س.ش.بورس:171-172.

(2) المصدر نفسه:175.

(3) المصدر نفسه:193.

(4) نظريّة النّقد الأدبي الحديث:46.

(5) السّيميائيات والتّأويل مدخل لسميائيات س.ش.بورس:188.

(6) التّأويل بين السّيميائيات والتفكيكيّة: 45

(7) المصدر نفسه:34

(8) المصدر نفسه:43

غير مرئية هي مبرر النصّ وضمانة اشتغاله))[1]، وهنا يحصل اللّقاء بين المعنى الظّاهر والباطن، وذلك ((أنَّ النّصوص بؤرة للدلالات، فالدّلالات كثيرة ومتنوعة))[2]، لأنَّ الوجود الإنساني وجود لغوي ((ذلك أن وجودنا في العالم وجود لغوي، أيّ وجود من خلال المعنى وداخله))[3]، وهنا يتحول الوجود إلى صراع وجدل بين الحقيقة بثباتها، والمجاز بانفتاحاته ومتغيراته وعوالمه الكبرى، والحقيقة بفهمها الصّوفي وانطوائها على كلّ ما هو بعيد عن إدراك الإنسان، والمجاز ووهم القائلين به فهم يعيشون في عالم من المجاز خارج أطار العالم الحقيقي بحسب فهم البعض منهم.

(1) السّيميائيات والتّأويل مدخل لسميائيات س.ش.بورس:34.

(2) المصدر نفسه:33.

(3) مسالك المعنى دراسات في الأنساق الثّقافيّة:75.

الفصل الأوَّل

جدليّة الحقيقة والمجاز

(التّشكّل المعرفي والتّباين الفكري)

الفصل الأوّل

جدليّة الحقيقة والمجاز (التّشكّل المعرفي والتّباين الفكري)

من الأمور المسلم بها العود الأبدي للمعنى في النّصوص، وهذا ينبئ عن أنَّ المعنى في حالة من الحياة /أو/ الخلود ولا فناء له، فهو (الحقيقة) الباقيّة بحكم ما يحتويه من فاعليّات تديم البقاء فيه، وهو ما صرح به "رولان بارت" (**Roland Barthes**) قائلاً:((إنَّ المعنى يعود ولكن كاختلاف وليس كتطابق وهوية))[1]، فضلاً عن ((أنَّ النّصوص لا تولد في حالة فراغ تام، وإنَّما في عالم حقيقي حيث الأهداف الاتصاليّة والبرجماتيّة تشكل أساسّاً مُهِماً))[2]، وضمن هذا وذاك يفعل (المجاز) فعله في خلود النصّ وتفرده يقول "إليوت" (**Elliot**):((إنَّ خير ما في عمل الشَّاعر، وأكثر أجزاء هذا العمل فردية هي تلك التي يثبت فيها أجداده الشّعراء القدامى خلودهم))[3]، ولابد من الدّخول للجدل القائم بين مفهومي الحقيقة والمجاز، وتناول كلّ التّفريعات القائمة حول التّشكّل المعرفي، والتّباين الفكري في هذا الجدل؛ لغرض بيان التّكوين المعرفي لما تم انتاجه من مفاهيم واسعة حول المجاز في الفكر العربي المعاصر.

---

(1) درس السّيميولوجيّا:49.

(2) نظريّة النّقد الأدبي الحديث:50.

(3) مقالات في النّقد الأدبي:6.

المبحث الأوّل

الحقيقة بين التّنوع والثّبات

لابد من الوقوف عند الحقيقة وكشف ما تتمتع بيه من خصائص/أو/سمات تميزها عن غيرها، فهي تنماز بسمتي (التّنوع) في المفهوم وامتداداته في البحث العلمي، والثّقافي، والجمالي، و (الثّبات) الذي يجعل من المعنى ظلاً ملاصقاً للدوال.

أوّلاً: مفهوم الحقيقة (الأُطر والمرجعيات)

يمثل الحفر عن الطّاقات المجازيّة والتّفريق بينها وبين ثقل الكلمة الحقيقي، من أعظم فتوحات العقل العربي في الكشف عن تضاعفات المعنى في النصّين: القرآني (المُقدَّس)، والعادي (المُدنَّس)، الذي يكشف ضمن بعدياته عن أنَّ الدّال ينطوي على نمطين من المدلولات وهي:

دال ← يكشف عن الحقيقة ← فيكون المدلول واحداً ← (الحقيقة)

دال ← يكشف عن المجازيّة ← فيكون المدلول متعدداً ← (المجاز)

وبذلك نرى بأنَّ المجاز يعمل على الكشف عن تعدد المعنى/أو/المعنى المتعدد (تضاعف المعنى) ولا ينكشف إلاَّ بإزالة الحُجُب عن الدَّال حتَّى ينكشف المدلول بتعدديته، وهو يصل في النّهاية إلى اتفاق مع الحقيقة التي تكشف عن نفسها لحظة التقاء القارئ بالخطاب/و/ النصّ ليحصل الاستلاب الفكري والهيمنة الإيديولوجيّة من أجل الوصول إلى المعنى المحتقب/ المُضمَر والظّاهر فيه، وبالنّتيجة هو يريد المعنى بتصوراته ومفاهيمه، حتَّى يعرف ما يقوله النصّ (المُقدَّس) والنصّ العادي (المُدنَّس) على التّفاوت بينهما في العرض والتّنظيم والبقاء والدّيمومة، والقدرة على توليد الدّلالة، وطبيعة المتكلم في كلّ منهما، وهذا ما يجعل الأُطر والمرجعيات في تفاوت

مستمر بل في بعض الاحيان في تناقض، وسنشير لكلّ ما يدور في فلك الحقيقة بصورة عامة أي الحقيقة العلميّة والفلسفيّة واللّغويّة.

1- علامات الحقيقة

يتحقق المعنى ويصل إلى القارئ بالاتكاء على الدَّال وإنتاجيته المعرفيّة، والحقيقة عبارة عن (دال ومدلول) بغطاء واحد (الكلمة) التي تكون حُبْلى بمعانٍ تتحقق بصورة مباشرة في لحظة الشّفاهية ولحظة التّماس مع الكتابي، وقد رسخ البحث العربي هذا المضمون فاعتنى بالقارئ والنصّ ((العناية التي مكّنته منها المرحلة الثّقافيّة التي تفيأ تحت ظلالها، فأثار الشّكليّات الأساسيّة التي تخصّه، ولعلّ أهمها: غموض الدّلالة، وقابليّة تعدد القراءات، وسلطته وتفرده في أوساط مختلف المتلقين))(1)، ومن أجل ذلك وضع ضوابط للكشف المعرفي عن المعنى وهي:

1- البداهة: بمعنى ارتباط الدَّال بالتّسلسل النّمطي للفهم البشري، لحقيقة الدَّال وما يؤول إليه من مدلول، فهو يعني ببساطة أنَّ العقل يصل إلى المعنى بلا وسائط.

2- الوضوح: يفترق عن المقاميّة الأوّلى (البداهة)، بمعنى أنَّ العقل يصل إلى مدلول الدَّال ولكن في المقاميّة الأوّلى تتفاوت الدّوال ومدلولاتها بين الوضوح والخفاء، وهنا يتحقق الفهم الآني لمدلول الدَّال رغم هذا التّفاوت.

3- المباشريّة: وصول المعنى ضمن التّركيب بصورة فوريّة للقارئ بلا تدخل ولا وسائط، لحظة التّصادم الأوّل للقارئ مع جسد/أو/نسيج النصّ.

2- معايير الحقيقة

للحقيقة معايير يستطيع القارئ الكشف عنها للتفريق بينها وبين والمجاز، وهذه المعايير هي:

1- التّطابق: تطابق الدَّال مع مدلوله وما يريد إيصاله للقارئ لفظاً ومعنى.

---

(1) الإعجاز القرآني وآليات التّفكير النّقدي عند العرب:168.

2- الاتساق: لا بد من موجود اتساق شامل مع القول وما يؤول إليه من نتاج كلّيّ للمعنى.
3- الفائدة: بعد بناء التّركيب لابد من أن تكون هناك فائدة يصبو إليها القارئ ويحققها.

3- أنواع الحقيقة

ليست الحقيقة على منوال واحد بل على مناويل متعـددة، بحكـم التّـداخل المعـرفي بـين العلوم المختلفة، ويمكن الإشارة بإيجاز إلى جزءٍ منها وهي:

1- الحقيقة العلميّة: هي الحقيقة المدعمة بالبراهين، والقانون، والتّجريـب والقابلـة للكـشف المعرفي والتّطبيق والمعاودة والمراجعة.
2- الحقيقة الفكريّة (الثّقافيّة): هي الحقيقة التي تتعلق بتوجه معـرفي كاشـف عـن حقيقـة معرفية كبرى، يلحق بها تفريعات لا تفارق الحقيقة المعرفيّة الكبرى بل تدور في فلكها.
3- الحقيقة اللّغوية: التي تحوم حول الدَّال وعلاقته بالمدلول، في ظل اتحاد مطلق بين الكلمة والمعنى ضمن أصول المرجعيات المعجميّة، ومـا يقـال عـن الحقيقـة العرفيّـة، والحقيقـة الشّريعة، والحقيقة العقلية، ينطوي في إطار هذه الحقيقة، وتنقسم الحقـائق في البحـث البلاغي إلى أربعة أنواع هي:

أ- الحقيقة اللّغويَّة: فقد ذهب العلوي (ت:749هــ) بـانَّ ((النَّـوع الأوَّل في بيـان الحقـائق، اللّغويَّة وهذا نحو قولنا: السَّماء والأرض... ويدلُّ على كونها حقائق في وضعها أمران: أمَّـا أوَّلاً: فلأنَّها قد دلَّت على معانٍ مصطلح عليها في تلـك المواضـعة...وأمَّـا ثانيـاً: فلأنَّهـا قـد اسـتعملت في الأوضـاع اللّغويَّـة))[1]، فالاسـتعمال الأوّل للفـظ وتثبيـت الدّلالـة الأوّلى في الاستعمال هي تخص استعمال الحقيقة اللّغويَّة.

ب- الحقيقة العرفيَّة: ((نُريد باللفظة العرفيَّة، أنَّها التي نُقلت مـن مـسمَّاها اللّغـوي إلى غيره بعرف الاستعمال، ثُمَّ ذلك العرف قد يكون عامَّاً وقـد يكـون خاصَّـاً))[2]، بمعنـى

(1) الطّراز المتضمن لأسرار البلاغة:1 / 51 .
(2) المصدر نفسه :1 / 51-52.

أنَّ الارداة الاستعماليّة للمتكلم حاكمة على هذا النّوع من الحقائق ومثبتة له ومغذية له بحقائق جديدة تولد من رحم التّواضع العرفي في الاستعمال.

ج- الحقيقة الشَّرعيَّة: وهي أنْ يضع الشَّرع لفظة لمعنى غير المعنى الذي وضِعت له في أصلها اللّغوي[1]، بحكم استعمال النصّ المُقدَّس لتلك الحقائق وتداولها بوصفها مفاهيم شرعيَّة ذات طابع ديني خاص.

د- الحقيقة العقلية:((الحقيقة العقليَّة وتسمَّى حكميَّة أيضاً وإثباتيَّة، فهي الكلام المفاد به ما عند المتكلِّم من الحكم فيه، كقولك: أنبتَ الله البقلَ، وشفى الله المريضَ، وكسا خدمُ الخليفةِ الكعبةَ، وهزم عسكرُ الأميرِ الجندَ، وبنى عَمَلَةُ الوزيرِ القصرَ))[2]، وهكذا فهي تدخل في التّفريق بين الاستعمال المجازي الاسنادي/أو/الحكمي/أو/العقلي.

4- الحقيقة الوجوديّة: التي تذهب إلى أنَّ ما في هذا العالم ظل لعالم الحقيقة، بمعنى إنَّنا الآن في (عالم التّكوين المجازي)، وسوف نترقى لـ(عالم التّكوين الحقيقي) في (عالم الجنان) الذي خلق له الإنسان والمضاد (لعالم المادة) الذي امتحن فيه الإنسان.

لذا صار من اللازم بعد الانفتاح المجازي على الكون، ومفارقة الأطر التي سُجن فيها تحت سطوة السّلطة، والعقيدة، والاحاديّة الفرديّة في تشكيل المعارف، ذلك أن انفتاح الحقيقة وتنوعها كشف عن ثنائية (الثّابت/و/المتغير)، وهنا جاءت (الحقيقة العلميّة) التي تكشف عن الثّبات في قبال مجاز التّغيير، و (الحقيقة المعرفيّة "الثّقافية") في قبال الحقيقة التي يحصل فيها (البداءة) بمعنى أنَّها تحقق التّنافي مع الثّبات، و (الحقيقة اللّغويَّة) بتفريعاتها وتعاملها مع الثّبات المعجمي في قبال الانتقال والتّحول الدّلالي عند التّوظيف لبعض الاستبدالات، و(الحقيقة الوجوديّة) التي تكسر أنساق من التّصارع والهيمنة حول مسائل وجوديّة كبرى وانشغالاتها في عوالم غيبية (خاصة)، في قبال العالم المادي (المتغير)، ويتساوق مع هذه التّنوعات انشطارات في المجاز بين: (المجاز

---

(1) الطّراز المتضمن لأسرار البلاغة:1 / 55.

(2) مفتاح العلوم: 634.

البلاغي)، و (المجاز الكوني)، و (المجاز الثّقافي)، (المجاز الملكوتي)، وهكذا في سلسلة من التّوالدات المجازيّة التي تعود من جديد لثنائية (الحقيقة/و/المجاز).

4- عنقوديّة الحقيقة

تتداخل الحقائق في النصّ، والنصّ بؤرة تجمع فيه الممكنات التي تجعلها تكشف عن طبيعة تشكله وسلطة المعنى فيه ((لأنَّ النّصوص تنسج من شقوق وثقوب وفراغات؛ ولا لغة صافية نقيّة؛ لأنَّه لا كلام يخلو من ترميم، أو ترقيع، أو نسخ))[1]، فالحقيقة اللّغويّة مثلاً تعتمد على المرجع الأوَّل (الدَّال الأوَّل) في معرفة المعنى (المدلول الأوَّل/المعجمي)، الذي انفرط منها وقام عليه الدَّال واستقر ضمن عملية إجرائيّة تفتيته بتبعية المجاز في تفكيك الدَّال الأوَّل إلى مجموعة من الدّوال، و((كأنَّ الحقيقة لا تنبثق إلاَّ على أرضية من الخطأ، والوهم، والشّك))[2]، تتراقصها الدّوال بالكشف عن المجاز والحقيقة فيهما، وهذا يعني أنَّ الحقيقة تقودنا إلى اللاحقيقة، واللاحقيقة هي التي تقود إلى الحقيقة بحسب الفهم الآني للحقيقة، و((إذا كان ما ندعوه نقائض أو اللاحقيقة ليس فقط مُقدمة وشرطاً للحقيقية، بل الأرضيّة التي تنبثق منها الحقيقة ونسيجها الوجودي ومادتها الحيّة))[3]، لقد تعاملت البلاغة العربية القديمة/و/الكلاسيكية/أو/المعياريّة بتصالب مع الحقيقة ضمن منهجية ثابتة رسخت المعرفي ونفت المشكك فيه نفياً قطعياً، وهذا ما لا تقره النّظريات المعاصرة والتّيارات الفكرية الحداثيّة، التي ترى في الحقيقة العنصر المتغير والذي يتصارع مع القديم وترسيخه لبنيان معرفيّة أفل عطاؤها الفكري، وتقرر مصيره الكوني ضمن اشتغالات تجاوزت الابستمولوجي ((لأنَّ الحقيقة هي موضوع صراع حيث يفرد لها المجتمع هيئات خاصة بإنتاجها وتوزيعها وينظم عملية تداولها عبر مؤسسات

---

(1) الحقيقة: 23.

(2) المصدر نفسه:6-7.

(3) المصدر نفسه:7.

وضـمن معـايير خاصـة بكـلّ مجتمـع، بـل إنَّ كـلَّ مجتمـع يـنظم مـسألة الحقيقـة ويخـضع الخطابات المتعلقة بالحقيقة لاستيعادات وأنـواع مـن القـسمة))[1]، وبـذلك تكـون الحقيقـة مجرد فرضية لا قيمة لها إلاَّ بقوّة الفارض لها، و ((بذلك تنزل الحقيقـة مـن سـموها لتـصبح لعبة قوى وصراع إرادات هيمنة، وصراع رغبات، وتـصالب أوهـام))[2]، وهـذا مـا يجعـل مـن الحقيقة في حالات من الاشتغال خارج التّكوين النّصّي وتتعلـق بـإرادات الـسّلطات: (الدِّينيـة، والسّياسية، والعرفيّة)، وهذا ما يجعـل عناقيـد الحقيقـة في حالـة تـداخل وتوالـد مـستمر في النصّ، فما كان حقيقة قد صار مجازاً وما كـان مجـازاً قـدر صـار حقيقـة، وهكـذا في تـداخل وتركيب عنقودي باستمرار الصّراع للاستحواذ المعنى وظلاله.

5- ماهيّة الحقيقة

للحقيقة مضان لا يمكن الوقوف عندها بصورة تفصيلية فهي ذات امتدادات لها جذورها في الفلسفة اليونانيّة، والفلسفة العربيّة، ثُمَّ لها تمظهراتها في التّيارات الحداثويّـة ومـا بعـدها، وسوف نذكر لها بعض تلك الجذور والتّداخلات، وكالآتي:

1- يعرّف "سبينوزا" (**Spinoza**) ((الحقيقة هي معيار ذاتها ومعيار الخطأ))[3]، وهو تعريف علمي يراد له الوقوف على الحقيقة العلمية واثبات فرضيتها، وعلاقتها بالحقيقة اللّغويّـة هي ذات الفرضيّة في معرفة قابليّة المعنى ضمن التّركيب أو التّعبير والقصديّة فيه خارج أطر التّأويل التي يدخل المجاز بوصفه أحد المؤسسيين له.

2- يعرف "فرانسوا جورج" (**François George**) الحقيقـة بأنَّهـا ((عـدم تنـاقض القـضية المعـبرة عنهـا مـع المـصادرات أو البـديهيات الأوَّلى، المتفـق عليهـا عفويّـاً في بدايـة

(1) الحقيقة:7.

(2) المصدر نفسه:8.

(3) المصدر نفسه:12.

البرهـان))[1]، بمعنـى كلـما تعمقنـا في الاسـتدلال عـلى الحقيقـة صـار الثّبـات ملاصـقاً لهـا والبرهان عليها.

3- يعرّف "هوسرل" (**Husserl**) الحقيقة بأنَّها ((حضور الشّيء ذاته بحيث يظهر فيه الكـائن لنفسه كما هو، وهي أيضاً انكشاف، وابتهاج النّفس بإفلاتها من العبوديّة، ولكن لا وجود لبداهة مطلقة، فهي دوماً قابلة للاستحضار))[2]، فالحقيقة حالة موجـودة في الكـائن وفي ذاته وتجلياتها في كلّ تشكّلات الوجود.

4- يعرّف "بول ريكور" (**Paul Ricor**) ((الحقيقة هي وجود واحد ثابت، غير قابلة للإدراك، غير أنَّنا نبالغ ما ينكشف لنا منها، ومع ذلك فإنَّها كطموح أنطولوجي ذات وظيفة هامـة في تأسيس التّواصل كبنية للمعرفة الحقّة، وفي خلق مناخ حـواري مفتـوح باسـتمرار بـين الفلسفات))[3]، فالإله هو الحقيقة الخالدة وكلّ ما سواه خارج نسق الحقيقة.

5- يعّرف "باشلار" (**Bashlar**) الحقيقة على وفق فهمه تقوم على فرضيّة إنَّنا ((عندما نعـود إلى ماضٍ من الأخطاء نعثر على الحقيقة في نوع من النّدم والمراجعة الفكريين، وبالفعـل فإننا نعرف ضد معرفة سابقة، وذلك بتهديم معـارف لم تكـن مقامـة عـلى أسـاس متـين، وبتجاوز ما يشكل في النّفس، عقبة أمام الفهم))[4]، كل ما يتم تداوله عن الماضي بحاجـة إلى مراجعة فكريّة، وما كان من هذا المعارف خـارج نـسق القـانون وعـدم الثّبـات فإنَّـه يكون بذلك لابد من مراجعته فكريّاً.

6- يعرّف "موران" (**Moran**) طريق الحقيقة بأنَّه ((عبارة عن بحـث لا نهائيـة لـه، فطـرق الحقيقـة تمـرّ عـبر المحاولـة والخطـأ، والبحـث عـن الحقيقـة لا يمكـن أن يـتم إلاَّ عـبر

(1) الحقيقة:15.

(2) المصدر نفسه:15-16.

(3) المصدر نفسه:22.

(4) المصدر نفسه:26.

التّيه والتّرحل، فالتّرحل يقتضي ويتضمن أنَّ من الخطأ البحث عن الحقيقة بدون البحث عن الخطأ، أنَّ من الصّعب نقل تجربة معيشة، وطرق البحث عن الحقيقة بدون البحث عن الخطأ، أنَّ من الصّعب نقل تجربة معيشة، وطرق البحث عن الحقيقة تمرّ عبر التّجربة، وربما عبر تجربة الخطأ القاتلة))[1]، فالحقيقة بحث مستمر لا ينقطع الغور/و/الغوص في اعماقها من أجل الكشف عن الخطأ القائم في فهم معين بغية اصلاحه.

7- يعرّف "هيدغر" (**Heidegger**) ((الحقيقة هي توافق العقل والشّيء))[2]، و ((إنَّ الحقيقة تكمن في توافق منطوق ما مع شيءٍ ما))[3]،و ((إنَّ الحقيقة هي صواب التّمثيل))[4]، فلابد من صلة بين الواقع والعقل تكمن في التوافقات والتّمثيل عليها والاستدلال لها.

8- يعرّف "وليم جميس" (**William Jamis**) الحقيقة بالقول: ((ليس سوى النّافع الموافق المطلوب في سبيل تفكيرنا، تماماً كما أنَّ الصّواب ليس سوى الموافق النّافع المطلوب في سبيل مسلكنا))[5]، فكلّ ما هو صواب وموافق للعقل تكمن فيه الحقيقة.

9- يعرّف "نتشيه" (**Nietzsche**) الحقيقة بأنَّها ((مجموعة من الاستعارات والتّشبيهات والمجازات، وهي بإيجاز حاصل علاقات إنسانيّة تم تحويرها وتجميلها شعريّاً وبلاغيّاً حتَّى غدت، مع طول الاستعمال، تبدو لشعب من الشّعوب دقيقة وذات مشروعيّة وسلطة مكرهة، إلاَّ أنَّ الحقائق عبارة عن أوهام نسينا أنَّها كذلك، واستعارات استخدمت كثيراً حتَّى فقدت قوتها، إنَّها قطع من النّقد فقدت الختم المرسوم

---

(1) الحقيقة:27.

(2) المصدر نفسه:66.

(3) المصدر نفسه:67.

(4) المصدر نفسه:77.

(5) المصدر نفسه:69.

عليها، واخذ ينظر إليها لا على أنَّها قطع نقديّة بل مجرد مادة معدنيّة))[1]، فالحقيقة تقبع في الشِّعريّة ثُمَّ تتطور حتَّى تتلاشى.

10- يعرّف "ميشيل فوكو" (**Michel Foucault**) ((الحقيقة مجموعة من الطّرائق المُنظمة من أجل الإنتاج، والقانون، والتّوزيع، والتّداول، وإشغال المنطوقات))[2]، فالحقيقة هي كلُّ شيءٍ، بل لأجل كلِّ شيءٍ.

هذه المقاربات للحقيقة وإن اختصت بالحقيقة العلميّة والفلسفيّة ولكنها في طبيعة تكوينها تقارب الحقيقة النّصّيّة التي يتشكل النصّ بها ويعتمد عليها في ايصال المعنى وظلاله، فعندما يبحث الإنسان عن الحقيقة العلميّة في الواقع الحياتي والعلمي يريد بذلك تجاوز الخيال، والعاطفة، والحلم، حتَّى يتّكئ على أرض أصلها الحقيقة، وعالمها الحقيقة، وهدفها الحقيقة، وعالم الكتابة (النّصّيّ) عالم له خصوصياته فهو يشترك معها في البحث عن الشّيء ذاته بالهدف ذاته والتّوافق بذلك قائم بين توظيف اللّفظ بمدلولاتها المعجميّة، وبين البحث عن القار من المعرفة.

---

(1) الحقيقة:74.

(2) المصدر نفسه:117.

المبحث الثّاني: المجاز (الأُطر والمرجعيات)

ينطلق المجاز من تضاعف المعنى/أو/تعدد المعنى/أو/فائض المعنى، بمعنى يؤسس لمعنى في الـنصّ أسـس لـه المـتكلم بوجـود العلاقـات والقـرائن التـي تحمـي مؤسـسة المعنـى المتعدد/أو/تعدد المعنى (تضاعف المعنى/أو/فائض المعنى).

1- دور المكون اللّغوي في الكشف عن المعنى

الدّوال هي سلسلة كلاميّة تعتمد الاشتقاق في الكـشف عـن معنـى جديـد يتـداخل عـن طريق اللّفظ، وبالنتيجة يبقى التّعدد في المعنى هو الأساس في فهم معنى اللّفظ ومن ثُمَّ فهم التّركيب وبعده الخطاب و النصّ، وضمن هذه السّلسة يتم الكشف عن المعنى الـذي يـؤدي إلى التّشابك الدّلالي والمعرفي والثّقافي نتيجة الفهـم المتعـدد للجـذر اللّغـوي ومـشتقاته ضـمن اللّغة وما تحتوي عليه هذه الجذور من تشعب وعـدم انتظـام مـع وجـود الانتظـام في جـزء منها، ولكن كيف يكون التّعامل مع غير المُنتظم منها وهل هو موجود في الـنصّ (المُقـدّس)؟.، ولو سلطنا ذلك على (الحروف المقطعة) في بدايات السّور القرآنيّة المباركة نجد هذا الاختلاف يثير جدلاً واسعاً بين علماء الإعجاز القرآني، والبلاغة، والتّفـسير، وهـم لا يتفقـون عـلى معنـى لغياب المركز فيها، وهذا إعلان عن غياب المركز بصورة مطلقة، وعجز فكري وعقلي مطبقـين، والسّبب اختلاف المعياريّة المقيس عليها في اثبات المعنى أو ظلاله، فمن أطلق عليها التّسمية، ومن القائم على معرفة المداليل من الدّوال، والسّبب في تعدد الفهم البشري لها وما تولد عـن ذلك هو غياب المدلول لهذه الدّوال، وغيـاب المرجعيـات المعرفيّـة عنهـا، وبالمحـصلة تـشظي المعنى وتلاشيه وسط المتاهات التي لا نعرف كيف تفتح، ولكن لا يمنع ذلك من بيان الإعجاز القرآني، والبلاغة، والتّفسير لهذه الظّاهرة في النصّ القرآني، وفي الوقت نفسه كلّ هـذه العلـوم لم تقود إلى فهم معرفي واضح لها، ولم تقدم أي استدلال على ما تبنته وحاولـت فرضـه بحكـم سلطاته المعرفيّة والتّراثيّة التي همها التّرسيخ والتثبيت لكلِّ فرضياتها.

2- المجاز ومحور الثّابت والمتغير

ينقلك المجاز في فضاء الاستبدال المعجمي للكلمات والتّراكيب إلى اعماق المعنى وظلاله (الخيال والتّخيل)، أيّ أن تكون في أعماق من (المتغيرات /المتحولات /التّبدلات) بدلاً من فضاء (الثّبات/الحقيقة)، فاللّفظ له أصل (حقيقة/المعنى) وله معنى يخرج إليه (مجازي/معنى المعنى/ظلال المعنى)، ودائماً ((المجاز لابد أنْ يكون مسبوقاً بالحقيقة))[1]، فكيف يؤدي بنا (المتغير/المتحول/المتبدل) إلى (الثّابت/الحقيقة)، و (الثّابت/الحقيقة) إلى (المتغير/المجاز)، والمعادلة أنَّ الاستعمال اللّغوي يؤدي دوره في (الثّبات) لفهم (المتغير) حتَّى نتوصل إلى المعرفة، وهذا ما يحصل في المجاز بنوعيه: (المجاز المرسل/و/العقلي/أو/الإسنادي/أو/الحكمي)، فـ(اليد) هي الجارحة وهي أحد اعضاء جسد الإنسان التي لها وظيفتها المهمة بين الأعضاء البشريّة، ولكن عندما تأتي في النصّ المُقدّس تجدها تحمل دلالات مخالفة لما تقدم، ويتم استدعاء المدلول المتقدم (الثّابت/الحقيقة) حتَّى يتم الانتقال/أو/العروج إلى (المتغير/ او/التّوهج المجازي/أو/الطاقات المجازيّة/أو/المجاز)، ونرى ذلك في قوله تعالى: ((**يَدُ اللّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**))[2]، ينتقل المعنى من (الثّابت اللغّوي/المعجمي) إلى (المتغير/المجازي)، فتدل لفظة/أو/يدل الدّال (اليد) في التّوظيف المجازي المرسل للمفردة ضمن علاقة (السّببيَّة) التي يُطلق فيها السَّبب ويُراد به نتيجته ومسبَّبه، فهي تدل على: (القدرة/ و/القوّة/ و/السّيطرة/و/الهيمنة)[3]، وهي إشارة مباشرة للصفات الإلهية، في قبال ذلك يحصل انتقال في الاستعمال لـ(اليد/ أو/اليمين) في ذات الخالق نفسها في قوله تعالى: ((**وَالسمَاوَاتُ مَطْوِيّاتٌ بِيَمِينِهِ**))[4]، على

(1) الطّراز المتضمن لأسرار البلاغة:1 / 51 .

(2) سورة الفتح: 10 .

(3) ينظر: أساليب البيان في القرآن:392-393.

(4) سورة الزّمر:67.

(القدرة/و/القوّة/و/السّيطرة/و/ الهيمنة)، ولكن هنا تكون في التّوظيف الكنائي، مع العلم أنَّهم في موضع (الاستعمال الواحد "اليد"، والمرجع الواحد "اللـه تعالى")، فلماذا لم يحصل الاجماع على معنىٍ واحد والنصّ المُقدّس واحد؟.، وهكذا تتواتر الأسئلة التي تدخلنا في متاهات من الشّكوك ومتاهات المعنى حول أحقية الدَّال وانفصال الدَّال عن المدلول، قال تعالى:**((وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللـه مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ))**[1]، فقد جعلوا (اليد) كناية عن (صفة البخل)، وهم بذلك يثبتون (اليد) ويتعاملون مجازيّاً مع (الأغلال)، قال تعالى: **((حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ))**[2]، فقد وظفوا (اليد) للكناية عن (صفة الصّغر)، فهي موضع القوّة والعنف، وهم يمزجون المجاز مع الكناية في الفهم الآني للنصّ المُقدّس، قال تعالى:**((يَدُ اللـه فَوْقَ أَيْدِيهِمْ))**[3]، فقد ذهب بعض البلاغيين بأنَّها كناية عن قدرة اللـه فـ(اليد) وظفت في الكناية، ولم يتطرقوا إلى المجاز الذي حاول العلوي (ت:749هـ) الانفكاك فيه من هذه التّداخلات بالقول: ((تسميتهم اليد بِاسم القدرة كقوله تعالى: "**يَدُ اللـه فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**"[4]، أيّ: قدرته، وقولهم: يدُ فلانٍ على غيره قاهرة، ووجه المجاز من جهة أنَّ اليد محلٌّ للقدرة، أو من جهة أنَّ اليد آلةٌ في الفعل))[5]، فهو بمحاولته الخلاص من تعدد الاحتمالات في المعنى ادخلنا في خلاف أخر ادخل (اليد) في علاقة جديدة من علاقات المجاز المفرد المرسل وهي (العلاقة الاليّة) التي تطلق فيها تسمية الآلة ويراد الاثر النّاتج عنها، مع (العلاقة السّببية) فصرنا في محل نزاع آخر بدلاً عن فض التّنازع، وهذا الانفتاح على التّعدد الاحتمالي في المعنى يجعل العلاقة بين (الحقيقة والمجاز) علاقة قائمة على عدم (الثّبات)

---

(1) سورة المائدة: 64 .

(2) سورة التّوبة: 29 .

(3) سورة الفتح: 10 .

(4) سورة الفتح: 10 .

(5) الطّراز المتضمن لأسرار البلاغة : 1 / 70 .

والمتغير حاكم عليها بل مركب أساسي في المعادلـة النّـصّيّة البنائيّـة القائمـة في تكـوين المجـاز، وهنـاك مـن الآيـات مـا تحتـاج إلى الدّقـة في الكـشف عـن المعنـى وظلالـه، ومنهـا قولـه تعالى:((**وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقاً وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ**))[1]، فعندما يأتي البلاغيـون عـلى تحليل هذه الآية يقولون بوجب التّعارض بين (يُنزل/و/الرّزق)، فالتّنزيل للسائل (الماء/المطر)، و(الرّزق) الشّيء الذي ينتج عن الماء عندما يبث فيه الحياة من (النّبات، والحيوان)، ولا نعلـم لماذا هذا الاستدلال حتَّى يصلون بالقول بأنَّ الآية فيها مجـاز مرسـل علاقتـه (المـسبَّبيَّة) التـي يُطلق فيها لفظ المسبَّب ويراد بـه الـسَّبب[2]، ولمـاذا لا يـذهبون بـالقول بـأنَّ الآيـة في سـياق الاسـتعمال الحقيقـي فقـد اقتـضت ارادة اللــه أن يـرزق النّـاس الحيـاة بوسـاطة (المطر/أو/الرّزق)، فـ(المطر) (أحد معاني الرّزق) نازل للناس من السّماء، ولعـلّ في القـرآن مـا يعزز رأيهم وهو قوله تعالى: ((**وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ**))[3]، فهـو في المـضمون ذاتـه (التّنزيـل من السّماء) وربـط بـين (يُنـزل) و (المـاء)، ولكـن التّخـصص تفـاوت في أنَّ جـزء مـن هـدف (الرّزق/المـاء) الـذي يحقـق فائـدة القـضاء عـلى (رجـز الـشّيطان) بفعلـه الخفـي في (جـسد الإنسان) الذي يزعزعه عن الإيمان ومسائل أخرى، وبهذا الـرّزق يقلـق ويطـرد الـشّيطان مـن الجسد ويخرجه، سواء كان من (شياطين الجن) أو (الشّيطان الموكل بالسّحر)، و (يثبت عـلى قلب المؤمن) بعد أن تعرض لهذه الهجمة من (عالم الغيب/الجن والشّياطين) على (عالم المادة الحس/الإنسان)، وهذا ما لم يلتفت إليه البلاغيـون في الفـرق بـين التّركيبـين في الآيتـين والأوّلى كانت تختص بالتّذكير بنعم اللـه تعالى.

---

(1) سورة غافر: 13 .

(2) ينظر: الإيضاح: 2 /401، والبرهان في علوم القرآن: 2/ 259 .

(3) سورة الانفال:13.

3- تجذّر المعنى وعلاقته بالمجاز

لا يتحقق المعنى في الخطاب/أو/النصّ إلاَّ بوجود التّركيب التّام ومتعلقاتـه مـن أسـيقة ، وإن كانت (الكلمة) تؤدي إلى معنى محدد، ولكن المعنى الذي اقصده المُنتج (لفكرة) تؤصـل لمعنى؛ لأنَّ النصّ شراكة بين المـتكلم والقـارئ، فـالمتكلم يُـتم التّركيـب والقـارئ يكـشف عـن قصديّة المتكلم، لأنَّ ((اللّفظ وحده لا يكون قادراً عـلى تقـديم المعنـى الإجـمالي، أو المحـدد للرسالة، بمعنى أنَّ الألفاظ قد تتيح عدة خيارات للرسالة الواحدة، ولكن السّياق الذي يحكـم مجريات الرّسالة، ويتحكم في معطياتها وبواعثهـا، ومنطلقاتهـا واهـدافها يحـدد طبيعـة هـذا المعنــى، ويــتحكم في اقــصاء الاحــتمالات الاخــرى، عــن طريــق دعــم المقــترح الاكــثر بــروزاً وحضوراً))[1]

4- الأسيقة وعلاقتها بالمجاز

لا يمكن التّغافل عن السّياق الذي يتشكل النصّ به ومعـه انطلاقـاً مـن النّـصوص المُقدّسـة (التّوراة، والإنجيل، والقرآن)، والنّصوص العاديّة المدنَّسة (الشِّعر والنّـثر) بتنميطـاتهما المتعـددة، وحتَّى النّصوص الرّقمية التّفاعليّة (الحوسبيّة)، فهو يعمل عـلى توصـيل المعنـى وتحديـد ثيمتـه المركزيّة ويجعل القارئ مدركاً لما يرمي إليه المتكلم، فـــ((السّياق هو مجموعة كيانات (أشـياء أو أحداث) مترابطة بطريقة معينة، وكـلّ هـذه الكيانـات لـه خصيـصة عـلى نحـو تحـدث معـه مجموعات الكيانات الأخرى حاملة خصائص أنفسها ومترابطة بالطريقة عينهـا))[2]، ويجـب عـلى القارئ أن يكون لديه معرفة مطردة بالسّياق وبتنوعاته، فـ((السّياق نوعان: السياق الـدّاخلي أو "سياق التّلفظ" ويتمثل في عناصر اللّغة، وكيفية تتابعها في الصّياغة والتّركيـب، وهـو بـذلك يمثـل معطيـات لغويّـة يمكـن تحليلهـا مـن داخـل الـنصّ أو الرّسـالة، وهنـاك الـسّياق الخـارجي أو

(1) المعنى خارج النصّ أثر السّياق في تحديد دلالات الخطاب:6.

(2) معنى المعنى دراسة لأثر اللّغة في الفكر والعلم الرّمزيّة:140.

"سياق المقام"، وهو السّياق الذي يمثل مجموعة الملابسات الخارجية التي تحكم عناصر الموقف اللّغوي، من سياقات نفسيّة تمثل دوافع المرسل، أو تحكم استجابة التلقي، أو سياقات ثقافية تتعلق بالمحيط الثّقافي الذي يحكم المرسل والمتلقي والرّسالة))(1)، وبهذا تتعدد الأسيقة بتعدد النّصوص، وتعدد القراءات، وتداخل المعارف، وافتراق ثقافة المجتمعات، وتقادم الزّمن، وسلطة النصّ وتأثيره على ظلال المعنى الذي يصنعها المجاز بالتّفاعل بين النصّ ومحيطه، وعلى هذا لا وجود لكائن ((لغته محض تركيب، محض شكل معزول ومستقل عن المعنى وعن السّياق والإدراك والعاطفة والذّاكرة والانتباه والفعل، وعن الطّبيعة الدّيناميّة للتواصل))(2)، فالجدليّة والحركيّة حول النصّ ومحيطه يتحقق في المجاز.

5- المجاز بين التّبعية والاستقلال

الصّراع بين (التّراث/ الماضي، والحداثة/ الحاضر، وما بعد الحداثة/المستقبل) في البلاغة العربية ما زال مستمراً، ولكنه لا يقوم على إلغاء الآخر بل يقوم على النّهوض به معرفيّاً عن طريق التّلاقح الفكري بين كلِّ الحضارات والمعارف المنبثقة منها والعقل على وجه الخصوص حاكم في ذلك التّلاقح المعرفي والتّداخل الفكري، ذلك ((أنَّ العقل هو المكان الذي تصبح فيه الماهيّة مرئية))(3)، فالمدرسة القديمة اعتقدت بأنَّها حسمت النّزاع الميتافيزيقي في أذهان الدّارسين بخصوص المجاز عندما استقر الحدّ المعرفي، بأنَّه ((كلُّ كلمة أُريد بها غير ما وضعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثَّاني والأوَّل فهي مجاز وإنْ شئتَ قلتَ: كلُّ كلمة جزتَ بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أنْ تستأنف فيها وضعاً لملاحظة بين ما تجوز بها إليه وبين أصلها الذي وضعت

(1) المعنى خارج النصّ (أثر السّياق في تحديد دلالات الخطاب):6-7.

(2) الفلسفة في الجسد الذّهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي:40.

(3) الحقيقة:82.

له في وضع واضعها))[1]، وتبين فيما بعد بأنَّ كلّ هذه مجرد أحلام طوباويّة لا تقوم على أساس علمي متين، حيث تم الكشف عن نقاط من الضّعف في الطّرح المعرف بخصوص النصّ (المُقدّس)؛ لأنَّ هنالك من أنكر فكرة مجازيّة الكلمة والنصّ المُقدّس، بلحاظ عدم احتياجه إلى أنْ يكون بحاجة إلى تصريف الدَّال (اللّفظ) بغير الوجه الدّلاليّة التي يسوقها لكشف المضمون فيه، ومن طبيعة هذا البحث عدم التّكرير لما اشبع بحثاً في بطون الكتب، ولكن التّركيز يكون على ما ينبض به البحث الحداثوي وما بعده من اكتشافات تعبر عن روح جديدة في البحث المجازي خصوصاً، والبلاغي والفكري عموماً، فهو قد غادر التّبيعة للعقل المؤسس، ودخل عالم البحث الحر للعقل المبدع والمجرد من القيود الفكرية ليبحث عن عوالم للمجاز لم يصل إليها الفكر سابقاً لأسباب ايديولوجيّة.

6- المجاز والاشتغال في مناطق المغيب

لا يمكن للمجاز تحت أيّ فهم أن يغادر منطقة المغيب من النّصوص، فكلّ نصّ فيه مغيب لا يمكن الوصول إليه إلاَّ بوساطة فك التّشفير الذي ينطوي عليه النصّ، فالنّصوص بشكل عام تخلو من البراءة وتكون في اغلب احوالها تمارس التّضليل على القارئ، فـ((الكتابة عمليّة ذئبيّة تعيش في قبر يتشكل من ظلمة لا ينفلت منها إلاَّ بأصياد للغة يُخرج القول من الفعل، ويُنقذ الجدة والطّفلة من الظّلام الدّامس، الكتابة ذيل مشتعل يقود صاحبه الى جحيم اللّذة، أو إلى نعيم الشّقاء، الكتابة ظل يمتد على الذّات، يلتصق بها ويخرج منها في ذات الوقت))[2]، ويتم ذلك بحبس المعنى أو جزءاً منه في نطاق المحتقب/أو/المُضمَر الذي لن يصل إليه القارئ العادي بل القارئ النّموذجي المتمرس في الكشف عن المعنى واستبطاناته، ومناطق المغيب تتشعب وتتعمق لذلك كلّ قارئ يصل إلى جزء منها بحكم ما ارتكز عليه من معرفة، اسوق على ذلك الاختلاف في تفسير النصّ

---

(1) أسرار البلاغة:325-326.

(2) الشَّاعر وظله في مفهوم الشَّاعر وكتابة القصيدة:9.

القرآني (المُقدَّس) قال تعالى: ((**وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ**))[1]، فماذا يقصد بـ(العلامات، والنّجم) التي يجب أن تكون بكمال الوضوح المعجمي؟.، ولكن ما يحصل من خلاف بين مذهب وآخر في فهم دوال محددة وظفت في نصّ قصير جداً يعرف عنه أنَّه ورد في سياق يقود إلى معنى معين يجعلنا أمام تحديات كبرى تشتعل نارها لتخلف رماد المعنى، فعندما سُئل الإمام الصّادق (عليه السّلام) عن فهم الآية الشّريفة وتفسيرها قال:((النّجم رسول اللـه (صلى اللـه عليه وآله)، والعلامات هم الأئمة (عليهم السّلام)))[2]، ويعقب المازندراني (ت:1081هـ) بالقول:((اطلاق النّجم على رسول اللـه، واطلاق العلامات على الائمة يقرب أن يكون من باب الحقيقة؛ لأنَّ النّجم في الأصل الظَّاهر والطَّالع، والأصل والنّجوم: الظّهور والطّلوع وهو (صلى اللـه عليه وآله) ظاهر من مطلع الحقّ، وطالع من أفق الرّحمة، وأصل لوجود الكائنات، اخرجه اللـه من نوره، واظهره من معدن علمه وحكمته، وجعله نوراني الذّات والصّفات لرفع ظلمة الجهالة في بيداء الطّبائع البشرية، وفيفاء اللّواحق النّاسوتيّة، والعلامة ما يُعرف به الشّيء ومنه علامة الطّريق التي وضعها صاحب الدّولة، والشّفقة على خلق اللـه تعالى لئلا يضل المسافرون، والأئمة (عليهم السّلام) علامات للطرق الإلهيّة والقوانين الشّرعيّة، والنّواميس الرّبانيّة، وضعهم النّبي (صلى اللـه عليه وآله) بأمر اللـه تعالى لئلا لا يضل النّاس بعده بالاهتداء بأطوارهم والاقتداء بأثارهم))[3]، وهذا فهم خاص للقرآن فيه مغادرة لسطح الكلمات إلى عمقها الكاشف عن دلالات جديدة في النصّ القرآني (المُقدَّس)، من غير أن تكون محتملة على أذهان الطّرف الآخر الذي قاده فهمه القائم على المعرفة بالمعنى المعجمي (القسري) للكلمات والألفاظ وهو الفخر الرّازي (ت:606هـ) عندما وقف لتفسير هذه الآية بالقول:((المراد بالعلامات معالم الطُّرق وهي الأشياء التي بها يهتدي، وهذه العلامات

(1) سورة النّحل:16.

(2) أصول الكافي:206/1.

(3) شرح أصول الكافي:2600261/5.

هي الجبال والرّياح،...والمراد بالنّجم الجنس: كقولك كثر الدّرهم في أيدي النّاس، وعن السّدي هو الثّريا، والفرقدان، وبنات نعش، والجدي...))[1]، ولابد من بيان أمر بغاية الخطورة فهم النصّ المُقدّس عند المذهبين ولّد تفاوتاً في المعنى وظلاله قاد الى التّصادم فالأوّل: ذهب إلى القول بأنَّ النصّ حقيقة لا مجاز فيه، والثّاني: قال بأنَّه حقيقة، ولكن الحقيقة الأوّلى فارقت الثّانية من ناحية النّاتج عن المداليل، فالحقيقة الأوّلى ولدت الفهم بأنَّ تحت المعنى ظلالاً للمعنى فتجاوز المعنى المعجمي للألفاظ، والثّاني: اعتمد المباشريّة المعجميّة للألفاظ وقادته الفهم إلى الدّلالات المعجميّة البسيطة التي لا تنتج معرفة بعوالم القرآن النّورانيّة ومقاصده الجوهريّة، وهنا يحتاج القارئ إلى الوصول إلى الفهم الحقيقي للمعنى وظلاله فيحتار بمن يأخذ، وهذا الخلاف قائم ومتوارث في الأجيال ولا يمكن له الزّوال تحت أيّ كشف معرفي وفكري معاصر مع تقدم المعارف، وهذا ما يجعل المجاز في حركة دورانيّة لا تتوقف ولا تستقر ولا تنقطع.

7- رصد العقل البلاغي

الراصد البلاغي وهو الذي يكشف عن المعنى ومعنى المعنى بوساطة متابعة التّراكيب، والصّور، والتّشكُّل البلاغي، اراد الهيمنة على كلّيّة النصّ في منهج يتابع مسالك المعنى وتفريعاته وطرقها، وعلى هذا الاساس كان البحث البلاغي في بواكيره الأوّلى مرتكزاً بشكل كلّي ّعلى النصّ القرآني المُقدّس، فحاول الانطلاق في التّأسيس من دائرته لذا يمكن التّفريق بين عقلين حاكمين على هذا البحث هما:

أ- العقل البلاغي القديم

يُؤسس للفعل البلاغي بأنَّ القرآن مُعجز بطرق بلاغيّة متواجدة في النصّ القرآني المُقدَّس مثلما هي متواجدة في النصّ العادي المُدنَّس، ولكن طرق النّظم تفترق والمجاز

---

(1) تفسير الفخر الرّازي:10/20.

أحد تلك الطّرق التي حاول فيها رصد حركيّة المجاز في النصّين القرآني والعادي للكشف عن مواضع افتراقهما ومن ثُمَّ تشابهما واهتدى إلى القول: بأنَّ البلاغة القرآنيّة بصورة عامة، والمجاز القرآني بصورة خاصة تفوق العقل البشري، فهي نسيج إلهي مفارق لنسيج البشر العادي، تحتاج تقانات تمكن العقل البلاغي من الولوج إلى مركزيّة النصّ المُقدَّس .

ب- العقل البلاغي الجديد

حاول العقل البلاغي الجديد(1) البحث بطرق مخالفة لما انتهى إليها العقل البلاغي القديم، عن طريق رصد حركيّة الألفاظ ودلالاتها في مشروع ينفتح تارة وينحسر تارة أخرى، فأفاد من كلّ المعارف التي اهتدى إليه فكره عندما غادر خارطة البلاغة القديمة محاولاً التّأسيس الفردي لفهم مغاير لنسق القديم، فوجد أنَّ النصّ المُقدَّس في تفاصيله مفارق للفهم البشري، وانسياقه وراء المُؤسس له من العقل البلاغي القديم، فانتج حراكاً فكريّاً حاول النّظر إلى النصّ القرآني عبر تجليات نورانية تحاكي عوالم غير العوالم، وتؤسس لنسيج غير النّسيج، وتقود لنتائج غير المألوف في عالم التّفسير، فانتج نظريات، وكشف آفاقاً، وتحدث عن انساقٍ كونيّة لم تكن في ظل التّأسيس القديم متاحة ضمن الفهم المتوارث.

8- ما هي وظيفة المجاز في نقل المعنى

ينقل المجاز المعنى بطريقة مغايرة لطريقة التّعبير المباشر، فيعتمد في كشف المعنى في التّركيب على التّأويل وما في التّأويل من تدخل القارئ في ازالة الحُجب عن النصّ، حتَّى يتمكن من الوصول إلى غاية النصّ، لذلك عرف "بول ريكور" (**Paul Ricor**) ((التّأويل هو عمل الفكر الذي يتكون من فكّ المعنى المختبئ في المعنى الظّاهر، ويقوم على نشر

---

(1) يُنظر: بلاغةُ التّحُول النّصّي وسلطةُ التّأويل في الشِّعر العراقي المعاصر:23-28. لمراجعة مقاربتنا عن: سقوطُ (العقل القديم) وظهور سلطة (العقل الجديد) في البلاغة المعاصرة.

مستويات المعنى المنضويّة في المعنى الحرفي))[1]، وهذا هو العمل المباشر للمجاز اعمال الفكر في المستوى الحرفي (السّطحي/الظّاهر) من النصّ من أجل الوصول إلى المعنى المؤول غير المباشر (العميق/الباطن/المُضمَر/اللامفكّر فيه) من النصّ بوساطة سلسلة اجراءات فكريّة بالاعتماد على القرائن، والأدلة العقليّة بهدف الكشف عن المعنى، وهنا يدخل القارئ بوصفه معادلاً للنصّ فلا يتم المعنى بغير فاعليّة مباشرة من القارئ، إذ ((إنَّ عمل التّأويل نفسه يكشف عن عزم عميق للتغلب على البعد، والتّباعد الثّقافي، كما يكشف عن عزم لجعل القارئ معادلاً لنصّ أصبح غريباً، وكذلك لدمج معناه في الفهم الحاضر والذي يستطيع الإنسان أن يأخذه من نفسه بالذّات))[2]، وهنا يتحقق التّفاوت في فهم النصّ، وينشأ الخلاف على المعنى وظلاله، فبدلاً من أن يؤدي المجاز إلى التّقارب والتّوحد يؤدي إلى التّفرق والتّخندق، وهذا يكشف عن التّباعد الثّقافي بين الفهم الآني للنصّ لحظة التّلقي وبين الفهم المرحلي عبر الانتقالات المعرفيّة وتبدل العقل المعرفي الجمعي والفردي والفهم المستقبلي اللاحق للنصّ ((ذلك لأنَّ أيّما تأويل إنَّما يقصد أن يتغلب على التّباعد والبعد الذي يفصل بين العصر الثّقافي الذي تم والذي ينتمي النصّ إليه، وبين المؤوِّل نفسه، فإذا تجاوز المُفسر هذا البعد، وأصبح معاصراً للنصّ، فإنَّه يستطيع أن يمتلك المعنى: إنَّه يريد أن يجعل من الغريب خاصاً، أيّ أن يجعله ملكاً له، ولقد يعني هذا إذن توسيع الفهم الخاص للذات الذي يتتبعه عبر فهم الآخر، وهكذا، فإنَّ كلَّ هيرمينوطيقا، هي فهم للذات ضمناً أو ظاهراً عن طريق المرور عبر فهم الآخر))[3]، فالمجاز يلقي بالمسؤوليّة على المؤول في فهم المعنى وظلاله، ولأجل ذلك نجد هذا التّفاوت في الفهم حتَّى وأن تحقق الإجماع على وجود المجاز في النصّ يبقى الاختلاف في التّفريعات قائماً، لذلك تتشكل وظائف المجاز على وفق الآتي:

---

(1) صراع التّأويلات (دراسات هيرمينوطيقيّة):44.

(2) المصدر نفسه:34.

(3) المصدر نفسه:48.

1- المعنى المتعدد أو المعنى التّعددي (المعنى المضاعف): أحد أهم وظائف المجاز الكشف عن المعنى المتعدد/المضاعف الذي ينطوي عليه التّركيب، وهذا يعتمد بصورة مباشرة على الفهم المباشر للقارئ عن التّماس المباشر مع النصّ وحيثياته المعرفيّة والتّكوينيّة ((إذ ثمة تأويل هنا حيث يوجد معنى متعدد، ذلك لأنَّ تعدد المعنى تصبح بادية في التّأويل))[1].

2- البوح النّفسي والعاطفي والوجداني: المرتبط بالقائل لحظة القول فالمجاز بشكل عام يعتمد على قدرة المتكلم في إيصال المقصديّة للقارئ، فـ((المعنى النّفسي ينشأ استجابة لما يمثله اللّفظ من مثير يلقى أثراً انفعاليّاً معيناً عند الفرد فيعكس هذا المعنى جانباً من اهتماماته وتطلعاته وانفعالاته، فيحاول التّعبير عنها أو اخراجها على شكل استجابة انفعاليّة يحملها المعنى، وغالباً ما يكون المعنى صدى لحالة نفسيّة شعوريّة يعيشها المتلقي لا حالة دلاليّة يمثلها اللّفظ في سياق استعماله النّصّي، فيظهر المعنى رصداً لهذه الحالة الانفعاليّة على نحو من الانعكاس أو ردّ الفعل))[2]، وهنا يكمن رصيد النصّ ضمن فاعليّة التّعبئة الثّقافيّة والفكريّة والدّلاليّة في لحظة الإنتاج فيعبئ النصّ بالدّلالات (النّفسيّة/ العاطفيّة، والوجدانيّة).

3- المزج بين عوالم غير المرئي بعوالم المرئي والعكس أيضاً: فهو يعمل على تقريب البعيد عن الإدراك الحسي (المعنوي/المجرد)، ويبعد القريب الحسي إلى المعنوي المجرد، وبذلك يخلق معرفة جديدة عن معرفة القارئ القارة التي لم تكن لتحصل بدون المجاز.

4- الجمع بين المُتبايين من المناهج التي تنطلق من خلفيات فلسفية مختلفة قد تصل حدّ التّناقض: فلا يمكن لهذه المناهج على الرّغم من تباينها وتفاوت أهدافها إلاَّ

---

(1) صراع التّأويلات (دراسات هيرمينوطيقيّة):44.

(2) الدّلالة النّفسيّة في نهج البلاغة:3 .

لتخضع وتعود لفلسفة المجاز، ذلك ((أنّه لرائع أن يعطي التّأويل مكاناً لمناهج جدّ متباينة، بل متعارضة))[1]، فهو هنا يعمل على سحق التّعارض المنهجي؛ لأنَّه يقود القارئ الى آليات فحص متماثلة.

5- الكشف عن حركيّة الذّات الكاشفة عن معنى النصّ وكيف تصرفات في ممكنات التّأويل في المجاز بهدف الكشف عن المعنى في المُقدّس الذي يمثل المحرك الرّئيس للثقافة العربية ، وإنَّ الحفر المعرفي يهدف توحيد الفهم المشترك بين المذاهب لأنَّ ((الحفريات والغائية يكشفان الأصل والغاية اللّذين تستطيع الذّات أن تتصرف بهما إذ تفهمهما، وليس الأمر كذلك مع المُقدَّس الذي يعلن عن نفسه في ظاهراتية فهذا إلى البداية في كلّ الحفريات، وإلى النّهاية في كلِّ الغائيات، بينما الذّات، فإنَّها لا تعرف أن تتصرف لا بهذه البداية ولا بتلك النّهاية، أما المُقدّس، فإنَّه يسائل الإنسان، وإنَّه في هذا التّساؤل ليعلن عن نفسه بوصفه هذا الذي يتصرف بوجوده، لأنَّه يقرره بوصفه جهداً وبوصفه رغبة في الكينونة على وجه الإطلاق))[2].

6- الكشف عن التّشابك التّصويري والتّراكم المجازي في النصّ وتناسل المعنى، وتوظيف التّراكم المجازي لحظة القول في عقل المتكلم، وقدرة القارئ على استثمار هذا التّشابك والتّراكم في لحظة من التّأمل والرّبط بينهما، والكشف عن الشّجرة المثمرة للمجاز بما يكشف عن المعنى وتضاعيفه في النصّ على أسس معرفيّة قارة، تقود إلى النّتيجة ذاتها وإن تقادم الزّمن، وتبدل المنهج والقارئ.

---

(1) صراع التّأويلات (دراسات هيرمينوطيقيّة):45.

(2) المصدر نفسه:55.

9- فينومينولوجيا (La phénoménologie) الدِّين وعلاقتها بالمجاز

لابد من الكشف عن علاقة الدِّيني بتشكّلاته وتمثلاته بالمجاز، فالاختلاف المذهبي منشؤه الفهم المختلف للنصّ المُقدَّس، وهذا الفهم الذي تفاوت الطّرق الموصلة إليه الذي سبب تفرقة بين المسلمين وهم في عصر النّزول وفهم النصّ متاح لوجود المتلقي الأوّل للنصّ والمعاصرين للنزول، وانقل الخلاف الذي وقع في فهم النصّ المركزي/الأوّل/القرآن، والنصّ الثّاني/أو/الثّانوي بين الخليفة الأوّل أبي بكر والسّيدة فاطمة الزّهراء (عليها السّلام) بنت النبي (صلى الله عليه وآله) وهما من الجيل الذي عاصر الرّسالة بكلّ تفاصيلها، حول موضوع (الإرث النّبوي/ أرض فدك) التي ورثتها الزّهراء (عليها السّلام) عن أبيها، فقد فهم الخليفة الأوَّل بأنَّ الارث لا يجوز لأبناء الأنبياء واستدل بالنصّ الثّاني ((إنَّ النّبي قال: "نحن معاشر الأنبياء لا نورث وما تركنا صدقة"))[1]، لمنع حقّ ابناء النّبي فردت عليه السّيدة الزّهراء (عليها السّلام) بالقول:((يا بن أبي قحافة أفي كتاب الله أن ترث أباك ولا أرث أبي))[2]، بعد استدلال الخليفة الأوّل بالنصّ الثّانوي للنبي، فاستدلت عليه بالنصّ الأوّل، قال تعالى: **((وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ))**[3]، و: **((وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا* يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا))**[4]، و **((وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ))**[5] فكان الخطابان متضادين وموضع نزاع بين (السّلطة السّياسيّة)، و(السّلطة الدِّينية والرّوحيّة)، حول النصّين الأوّل المركزي (القرآن)، والثّانوي (الحديث النّبوي)، وهذا يكشف عن ارتباط بين قراءتين لمتلقيين معاصرين لزمن النّزول، فالخطاب

(1) فتح الباري في شرح صحيح البخاري:6/12، وينظر: الصّوارم المحرقة:129، وبحار الأنوار:208/29.

(2) الزّهراء وخطبة فدك:101.

(3) سورة النّمل:16.

(4) سورة مريم:5-6.

(5) سورة الانفال:75.

الدَّال الذي وظفه الخليفة الأوّل وهو من الجيل الرّسولي اعتمد فيه المباشريّة للنقـل بحـسب زعمه، والخطاب الذي وظف من السّيدة الزّهراء (عليها السّلام) كان اعتماده في اثبات الحـقّ على القرآن لنفي اسـتدلال الخليفـة، وكـان للتّأويـل دوره في الفاعـل في بيـان شرعيّـة مطلـب الزّهراء (عليها السّلام) لردّ احتجاج الخليفة الأوّل، ذلك ((أنَّ الخطاب الدَّال تأويل وهو الذي "يؤوِّل" الواقع، وذلك بما أنَّه يقول "شيئاً عن شيء"، وإذا كان ثمة تأويل، فذلك لأنَّ التّعبير يعد استحواذاً واقعيّاً بوساطة التّعابير الدَّالة، وليس خلاصـة مزعومـة مـن الانطباعـات الآتيـة مـن الأشياء نفسها))[1]، وبناءً على خلاف الجيل الأوّل المتلقي للقرآن لابد من تـوفر نظريّـة كاملـة لاستقراء النصّ القرآني ((ذلك أنَّ التّفسير يتطلب نظريّة كاملة في الإشـارة والمعنـى))[2]، فهـل امتلك الخليفة الأوَّل هذه النّظريّة، وعلى ماذا بنى الاستدلال الذي انجـز المعنـى بوسـاطته؟.، والاستدلال بمـا يمتلـك مـن أدواتهـا عـلى صحة الفهـم الآني للـنصّ الـذي سـوف (يحتكـر/أو/ يقوقع/أو/يستحوذ) على المعنى بناءً على هذا الاسـتدلال، الـذي سـوف يجعـل للـنصّ معنـى محدداً لا يمكن تجاوزه في أيّ زمان ومكان لقدّسـيّة المُفـسر، ليعيـدنا إلى أنَّ أيّ قـراءة للـنصّ، مهما كانت مرتبطة بالجوهر تخضع للميـول الشّخـصيّة والتّوجهـات الايديولوجيّـة، والمعرفـة التي تشكلت لدى القارئ والاستدلال الذي يزعم بأنَّه هو الصّلة في قيمومة المعنى.

10- البنى والمرتكزات الفاعلة في المجاز

لا يمكن أن تنطلق النّظريات المعرفيّة إلاَّ ولها مـسببات تـشكَّل النّظـام البنـائي الجـوهري والمعرفي فيها، والمجاز بشكل عام ينطلق بعد تشعب الفهـم للـنصّ المُقـدَّس، وعـدم الوقـوف على معنى متفق عليه في النصّ خصوصاً في اللّحظات الحرجة مـن حيـاة الأمـة التـي يتوقـف

(1) صراع التّأويلات (دراسات هيرمينوطيقيّة):34.

(2) المصدر نفسه:34.

عليها بقاء الأمة ((ذلك أن وحدة الكلام الإنساني، تشكل معضلة))[1]، وهـذه المعـضلة حـاول العلماء والبلاغيون منهم كشف اسراهـا وترسـيخ مفاهيمهـا في العقـل الجمعـي للمجتمـع في سبيل تجاوز محنة الفرقة والتّمذهب والتي كانت في جلها (دينيّة) فالبِنى التي اعتمـد عليهـا المجاز:

1- القرآن الكريم: كان المحرك الرّئيس للامة للوقوف على الفهم الصّحيح لهـذا الـنصّ بتركيبـه الإعجازي، وقد مثل المجاز الفواعل المهمة فيه.

2- الحديث النّبوي: كلام النّبي وما تضمن من معاني وتوصيات وتوجيهات، وكلامه عن الآخرة هو كشف معرفي عن النصّ المُقدَّس، وهو أحد البِنـى التـي شـغلت الفكـر العـربي لفهـم الحديث والاستدلال به على القرآن للكشف عن المعنى.

3- المعرفة المعجميّة: التي تراكمت عن طريق فهم اللّغة التي نزل بها القـرآن، ومـا يـوفره الفهـم المعجمي من استدلال على المعنى فيه بعد تجزئة السّورة، والآيات، والتّراكيب.

4- الموروث الحضاري: القائم عـلى الإفـادة مـن المعرفـة بثقافـة الامـم الدِّينيّـة ومنهـا: الكتـب الدِّينيّة القديمة (التّوراة والانجيل).

فكلّ هذه العناصر شكَّلت البِنى والمرتكزات التي انطلق منها التّأصيل والتّأسيس للتفكـير البلاغي بصورة عامة، والمجازي بصورة خاصة.

11- الخليفات والمعطيات المُشكَّلة للمجاز

الخلفيات التي نشأ منها المجاز كما تقدم هي:(خلفية دينيّة/ استحواذيّة/ طبقيـة)، تُـؤثر المعنى وتجعله في حوزتها، فهي التي ثـوّرت التّفـاوت والاخـتلاف في المعنـى بنـاءً عـلى طـرق العرب في فهم النصّ آنذاك، وهـي تنطلـق صراع في التّـأويلات بمـا تمتلـك كـلّ مجموعـة مـن معـارف ذلـك ((أنَّ كـلّ هيرمنيوطيقـا تكـشف، في كـلِّ مـرة، وجـه الوجـود الـذي يؤسـسها

(1) صراع التّأويلات (دراسات هيرمينوطيقيّة):47.

منهجاً))[1]، وهي تريد بهذا الفهم الاستحواذ على المعنى الذي يؤسس لسلطة مرجعيّة تفهم النصّ المُقدَّس للعامة، ذلك ((أنَّ الفهم لم يعد طريقة من طرق المعرفة، ولكنه طريقة من طرق الكينونة، إنَّها طريقة هذا الكائن الذي يوجد وهو يفهم))[2]، وهذا الاستحواذ على المعرفة المطلقة هو الذي ولّد الحروب بين الأمة المتلقية الواحد للنصّ، وجعل التّشتت هو المهيمن عليها فلم تستطع الأمة أن تفهم أنَّ ((الحياة نفسها إنَّما هي تأويل))[3]، ولابد من وجود مرجعيات (فكريّة) في الأمة تستطيع تفكيك النصّ ومعرفة طرقه وتشكله واعجازه وغاياته، بما تملك من خلفيات معرفيّة متشعبة، ومعطيات تؤسس لمعنى يتوافق والمعنى الكلّيّ للنصّ المُقدَّس.

12- الالتقاط الفكري للمجاز

نبدأ بالتّساؤل الذي دفعه للنقاش الدّكتور عبد الوهاب المسيري ((هل يمكننا تخيل لغة دقيقة تماماً، ترتبط فيها الدّوال بمدلولاتها بشكل حتمي آلي كامل، لا يفصل بينهما فاصل، ولا توجد بينهما ثغرات، بحيث يكون لكلّ دالّ مدلول واحد؟!))[4]، ولابد من جواب علمي مبني على أسس استقرائيّة فهذا غير موجود في اللّغة العربيّة على أقل تقدير التي نزل بها القرآن، فهي تحتوي على المتغيرات والمترادفات والمشتركات وبالنّتيجة هي لغة لا يمكن القول بنهائية المعنى ولا يمكن تقيد المعنى وتجيره لجهة على حساب أخرى، فنحن أمام معنى أنولد/ أو/ أنوجد/ أو/تشكَّل/أو/ تكون في النصّ لحظة النّزول على المتلقي الأوّل النّبي (صلى الله عليه وآله)، وله طرق متعددة للكشف عنه حاول كلّ فريق الكشف عن طريق فحصل الاختلاف، ولا يعين ذلك أنَّ المجاز صانع الاختلاف ولكن تعدد الطّرق إليه أدت إلى تعدد المعنى، وتعدد المعنى أمر طبيعي في المناهج النّقديّة التي

---

(1) صراع التّأويلات (دراسات هيرمينوطيقيّة):52.

(2) المصدر نفسه:38.

(3) المصدر نفسه: 43.

(4) اللّغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود:192.

تكشف عن تفاوت الرّؤى في الكشف عن المعنى بناء على المعطيات الفلسفيّة في كلّ منهج وكلّ أمه، وهذا يعني أنَّ الالتقاط الفكري للمجاز في النصّ آني ومرحلي ومتبدل يتخذ من التّقدم المعرفي والثّقافي وسيلة، ويعتمد على أنَّ التّقادم في التّأصيل للمعنى شرط من شروط البقاء، وهنا يحصل التّعارض بين التّبادل المعنوي/و/التّقادم المعنوي، وهذا أحد عوامل الحرك الفكري القائم حول المجاز، وعدم القطعية بصحة دعوى على حساب أخرى، فكلّ يسوق أدلته ويكشف عن مضامين مغايرة أو متماثلة.

المبحث الثّالث

التّشكُّل الفكري للمجاز

بين العقل الجمعِي العربِي والمرجعيّات الثّقافيّة الفرديّة

لابد من الكشف عن الفكر الحاكم على العقل العـربي بـين الفرديّـة والجمعيّـة، ومعرفـة كيفيّة تشكّل النّسق الفكري والتّحولات الحاصلة فيه، وعلاقة ذلك بما يحتاجه المبدع من أجل تحقيق المتعة الفنيّة للقارئ والمجتمع، وتزويد المبدع/أو/الشّاعر/و/النّـاثر بـأدوات تعـزز مـن مكانة النصّ الذي ينتجه، ويخلق التّفاعل المطلوب منه في المجتمع.

1- سؤال في تجليات الحداثة للمجاز

لم تكن تجليات الحداثة في التّشكُّل المجازي تعيش حالـة مـن الـسّكون، بقـدر مـا كانـت تشكل حالة من الحركيّة تقوم التّصادم والتّصارع، والتّشظي، والانفلات من القيـود، و((هكـذا تولدت الحداثة تاريخيّاً، من التّفاعل أو التّصادم بين مـوقفين أو عقليتـين، في منـاخ مـن تغـير الحياة، ونشأة ظروف وأوضاع جديدة))[1]، وهذا التّطلع فـرض واقعـاً جديـداً وتطلـب شـكلاً شعريّاً يناسبه، ويتطلب أيضاً تجديداً في المضمون ينسجم والعصريّة التي تمرّ بها الأمة، وعـلى هذا لم يكن المجاز بعيداً عن تلك التّغيرات، فقد صار هو الأخر يعيش تلـك الحداثـة وينتقـل بين المرجعيات الثّقافيّة لأمة ثبت وجودها بعـد الـوحي، ورسـخت جـذور بعـض المرجعيـات بالاحتكام للسلطة، لذلك كان لا بد من نشوء معارضة فكريّـة تتجـاوز مـا تفرضـه مؤسـسات السّلطة إلى المعاصرة وما فرضه الانفتاح الفكري والمثاقفة، فانعكس ذلك على تحولات المجـاز وما يخلقه من وظائف تكشف عن جماليات المعنى، وتحقق العاطفـة، وتفـيض عـلى الـشِّعر ويفيض بها الشِّعر، وعلى هذا يتحقق التّشكُّل الفكـري للمجـاز بـين العقـل الجمعِـي العـربِي والمرجعيّات الثّقافيّة الفرديّة على وفق الآتي:

---

(1) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:11/3.

2- الفهم المجازي عند المناطقة

لا ينفك البحث المنطقي من الإشارة الى مفهوم المجاز، والكشف عن دوره في التّقعيد المنطقي لآليات الفهم القائمة في النصّ، وبيان دلالات الألفاظ ولن اقف عند الجذور التّاريخيّة للبحث المنطقي بل أُشير لخلاصة ما انتهى إليه الفكر العربي حول المجاز، فالمجاز ((هو اللّفظ الذي تعدد معناه، ولكن موضوع لأحد المعاني فقط، واستعمل في غيره لعلاقة ومناسبة بينه وبين المعنى الأوّل الموضوع له من دون أن يبلغ حد الوضع في المعنى الثّاني. فيسمى (حقيقة) في المعنى الأوّل، و (مجازاً) في الثّاني، ويقال للمعنى الأوّل معنى حقيقي، والثّاني مجازي، والمجاز دائماً يحتاج إلى قرينة تصرف اللّفظ عن المعنى الحقيقي وتعين المعنى المجازي من بين المعاني المجازيّة))[1]، فهم يتكلمون في هذا التّعريف عن المجازين: (اللّغوي والعقلي/أو/الإسنادي/أو/الحكمي)، والحدود الضّيقة للمجاز في اطار (المجاز المُغلق) بحسب محدوديّة الألفاظ ووجود القرينة التي تحد من نشاط التّأويل لتلك الألفاظ والتّراكيب معاً، وعلى هذا فهم يتفقون مع البلاغيين في ضرورة خروج الألفاظ من الدّلالات الأوّلى (الحقيقة) إلى الدّلالات الثّانويّة (المجاز)، بشروط البلاغيين التي تفترض وجود القرينة التي تفرض المعنى المجازي على التّعبير، والعلاقة التي تؤيد الانتقال لتحقيق الغرض الجمالي من المجاز.

3- الفهم المجازي عند الأصوليين

يحاول الأصوليون الكشف عن الأدلة التي تثبت صحة استخراج الاحكام الشّرعيّة من النّصوص المُقدَّسة (القرآن، والحديث النّبوي الشّريف)، لذلك تمثل مباحث الألفاظ المدخل المهم لإثبات هذا الحكم ونفيه، إذ ((إنَّ استعمال أيّ لفظ في معنى إنَّما هو إيجاد ذلك المعنى باللّفظ، لكن لا بوجوده الحقيقي، بل بوجوده الجعليّ التّنزيلي، لأنَّ وجود اللّفظ وجود للمعنى تنزيلاً، فهو وجود واحد ينسب إلى اللّفظ حقيقة أوّلاً

---

(1) المنطق:37/2.المقرر في شرح منطق المظفر:61/1-62.

وبالذّات، وإلى المعنى تنزيلاً ثانياً وبالعرض))[1]، وهـذا يعنـي ((اسـتحالة اسـتعمال اللّفـظ في معنيين؛ وذلك لأنَّ هذا يتطلب إفناء اللّفـظ في هـذا المعنـى وفي ذاك، ولا يعقـل إفنـاء الـشّي الواحد مرتين في عرض واحد))[2]، وبالنّتيجة لا يمكن اجـتماع (الحقيقـة والمجـاز) عـلى اللّفـظ الواحد في مسالك المعنى وإنتاجه، والمجاز يتقاسم مع الحقيقة هـذه المباحـث للوقـوف عـلى صوابية الفتوى قبل الإشهار، ومحاولة تفادي نقض الأخر لهذه الفتوى بالاستناد لهـذه الأسـس نفسها، وقد عرّف المجاز بأنَّه ((استعمال اللّفظ في معنى آخر لم يوضع لـه، ولكنـه يـشابه في ببعض الاعتبارات المعنـى الـذي وضـع لـه اللّفـظ))[3]، واصـالة الحقيقـة عنـد الأصـوليين مـن مباحث الألفاظ التـي تكـشف عـن حجيـة الدّلالـة عـلى حـساب الـدّلالات الأخـرى والهـدف الكشف عن المعنى وملازماته، وعلى ذلك فـ((أصالة الحقيقة وموردهـا مـا إذا شـك في إرادة المعنى الحقيقي أو المجازي من اللّفظ بأنَّ لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ "الأصل الحقيقة" أيّ الأصل أن نحمل الكلام معنـاه الحقيقـي، فيكـون حجة للمتكلم على السّامع، وحجة للسامع على المـتكلم، فـلا يـصح مـن الـسَّامع الاعتـذّار في مخالفة الحقيقة بأنَّ يقول للمـتكلم "لعلـك اردت المعنـى المجـازي"، ولا يـصح الاعتـذار مـن المتكلم بان يقول للسامع "إنّي اردت المعنى المجازي"))[4]، وقد ذكـر الأصـوليون شروط تعيـين المجاز، فـ((لتعيين الحقيقة من المجاز – أيّ لتعيين أنَّه موضوع لذلك المعنى أو غير موضـوع طرقاً وعلامات كثيرة نذكر هنا أهمها: العلامة الأوّلى :التّبادر...هو انـسباق المعنـى مـن نفـس اللّفظ مجردا عن كلِّ قرينة....العلامة الثّانية: عدم صحة السّلب وصحة الحمـل وعـدمها...إنَّ عدم صحة سلب اللّفظ عن المعنى الذي يشك في وضعه له علامة أنَّه حقيقة فيه، وأنَّ صـحة

(1) أصول الفقه:51.

(2) دروس في علم الأصول:83/1.

(3) المصدر نفسه:84/1.

(4) أصول الفقه:47

السّلب علامة على أنَّه مجاز فيه، العلامة الثّالثة: الاطّراد: من جملة علامات الحقيقـة والمجـاز الاطّراد وعدمه، فالاطّراط علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز))[1]، مثلما كشفوا عن تحـولات في المجاز وانقلابات في حركيّة اللفظ والمعنى، فالمجاز يتحول إلى حقيقة نتيجـة مبـاشرة لكـثرة استعمال اللّفظ بالمعنى المراد ورسوخه في ذهن القارئ/أو/السَّامع بحسب تسميتهم، و ((قد لاحظ الأصوليون أنَّ الاستعمال المجازي – وإن كان يحتاج إلى قرينة في بداية الأمر- ولكـن إذا كثر استعمال اللّفظ في المعنى المجازي بقرينة وتكرر ذلـك بكـثرة قامـت بـين اللّفـظ والمعنـى المجازي علاقات جديدة، وأصبح اللّفظ نتيجة لذلك موضوعاً لذلك المعنى، وخرج عـن المجـاز الى الحقيقة، ولا تبقى بعد ذلك حاجة إلى قرينة))[2]، وعلى ضوء هذه العلامات المركزيّة يـتم الكشف عن فاعليّة الحقيقة أو المجاز أو كليهما في تكوين المعنى وترسـيخه والتـي تـصدر في جميع الأحوال عن إرادة للمتكلم، ذلك ((أنَّ المتكلم يريد منا أن نتـصور تلـك المعـاني لا لـكي يخلق تصورات مجردة في ذهننا فحسب، بل لغرض في نفسه))[3]، وهذا التّساوق بـين الخلـق المعنوي والغرض يكشف عـن تعـدد الإرادات داخـل التّركيـب، و((هكـذا نعـرف أنَّ الجملـة التّامـة لهـا إضـافة إلى مـدلولها التّـصوري اللّغـوي- مـدلولان تـصديقيان: إحـدهما: الإرادة الاستعماليّة، إذ نعرف عن طريق صدور الجملة من المـتكلم أنَّـه يريـد منـا أن نتـصور معـاني كلماتها، والآخر: الإرادة الجديّة، وهي الغرض الأساسي الذي من أجلـه أراد المـتكلم أن نتـصور تلك المعاني))[4]، وهكذا يذهب الأصوليون بالكشف عن نشاط المجاز في النصّ وتفجير طاقات غير محدودة تحدد الفتوى وتقيد المُفتي.

---

(1) أصول الفقه:40-44.

(2) دروس في علم الأصول:85/1.

(3) المصدر نفسه:90/1.

(4) المصدر نفسه:90/1.

4- الفهم البلاغي للمجاز عند البلاغيين القدماء

نشط الفهم البلاغي مع البحث عن الإعجاز في القرآن، وبدأ بالكشف عن مواضع البلاغة فيه، والجذب الفكري والرّوحي والتّعبيري الذي مارسه على القارئ، مع التّحول في الثّقافة العربيّة من الشّفهي إلى الكتابي، وما نتج عن ذلك من رصد لكلِّ كبيرة وصغيرة في هذا التّكوين للكتاب التّدويني، وعلى هذا كانت النّشأة فرديّة تحاول أن تحقق قفزة نوعيّة لتأصيل الأصول والكشف عن الفروع، واعتمد على مُقدّمات حاول اثبات صحتها فرضيّاً عند تطبيقها على المدونات القرآنيّة والشِّعريّة والنّثريّة، وبالنّتيجة تنوعت المُقدّمات التي انطلق منها العقل الفردي (العقل المُنتج)، فتعاورت من النحّو، والصّرف، والنّقد، والعروض، ما يساعدها في تقديم نتاجها للقارئ العربي (العقل الجمعي)، وعندما استقر البحث في المُقدّمات ترسخت الفروع، وعلى هذا توقف البحث البلاغي عن التّمدد القواعدي واعتمد على التّمدد في الشّروح لتلك القواعد في حركة عموديّة وليست أفقية تكشف عن تطور في القواعد بل كشفت عن الإبداع دون تطور في القواعد، فالتّعريف الصّحيح للمجاز ضمن هذه المنظومة لا بد أن ينطلق من التّراث، وينفتح على المعاصرة، من أجل الكشف عن حيوته ونشاطه في كشف المفكر/و/اللامفكّر فيه، المخبوء/و/الظَّاهر، المُنتمي/و/اللامُنتمي.

5- الفهم البلاغي للمجاز عند البلاغيين المُجددين
/أو/المجاز عند المفكرين العرب

افترق الفهم المعاصر من ناحية الانطلاقة عن الفكر القديم، اراد أن يؤسس له بنيان بانَّه لا يوجد قدّاسة لفكر أرثوذكسي قديم بل يوجد فكر متحرر لا تحده الحدود، يحاول أن يناقش كلّ ما فرضه العقل العربي القديم، وكلّ ما هو متحرك في تلك المؤسسات الدِّينيّة والسّياسيّة، من أجل الكشف عن ابعاد جديدة للمعنى لم يكن بإمكان القارئ الولوج لها،

لأنّها ممنوعة ومحرمة من قبل المؤسسات الدِّينيّة، والسّياسيّة، وعلى هذا اختلفت الجذور والانطلاقات والتّحولات فكان للمجاز حظوة كبيرة من هذه المحاولات، لإقامة فهم جديد للكشف معرفي معاصر يتخطى القيود، ويكشف عن قصديات في اخفاء المعنى في النّصوص المُقدّسة لغايات ايديولوجيّة، ويقاوم المد الدِّيني المحافظ على تلك الجذور، ويفجر للقارئ تصورات حقيقة تنسجم مع الابعاد في النصّ المُقدَّس، وهي التي ارادها النصّ وليس ما فرضه علماء الحديث والمُفسرون ضمن حرب مستعرة لم تعلن للجمهور إلاَّ في نطاق الاستعانة به لقمع المدّ الفكري القوي في مراحل من التّفاوت الزّمني، ولكن بالنّتيجة انتج العقل الفردي الإبداعي فكراً معاصراً حطم القيود، وكشف عن تشظي المعنى، وفضح دور المؤسسات العريقة في ترسيخ ما ترغب به أن يظهر للقارئ وبما ينسجم مع توجهاتها الدِّينيّة/أو/العقديّة والسّياسيّة.

6- المجاز في الفكرين: الدِّيني/أو/العقدي والسّياسي

هو المجاز الذي رسخته المؤسسة البلاغيّة القديمة، وحرصت المؤسسة الدِّينيّة على تطبيقه على النصّ، برصد وتثبيت من المؤسسة السّياسيّة، للكشف عن المعنى واعلان نجاح تلك القواعد في الكشف عن مسالك المعنى التي انطلق منها النصّ المُقدَّس، والنصّ العادي المُدنّس، وعلى هذا فهي تسير بتساوق مع المفهوم البلاغي القديم للمجاز وتحافظ على هذه الصّلة دون انقطاع حتَّى تستمر مسيرة الهيمنة على المعنى، وكسر الإرادات وفرض ما تراه مناسباً على القارئ.

7- المجاز في الفكر الأدبي – الثّقافي

أهتم الفكر الأدبي المعاصر اهتماماً كبيراً بمراجعة كلّ المفاهيم التي فرضتها مرحلة التّأصيل ومنها المجاز الذي اخذ بعده في هذا التّفكير، ولو وقفنا مع المجاز في (النّقد الثّقافي انموذجاً) الذي شكّل بديلاً عن النّقد الأدبي بحسب زعم المشتغلين فيه في الكشف عن المعنى بوساطة مقاربة الأنساق، فـ((عبر البلاغة وجماليتها تمرّ الأنساق

آمنة مطمئنة من تحت هذه المظلة الوارفة))[1]، على تعددها وتنوعها، وهذا يفرض علينا أن نلحظ ما نتكلم عنه بصورة دقيقة من ((أنَّ المجاز قيمة ثقافيّة، وليس قيمة بلاغيّة/جمالية كما هو ظاهر، ولقد سيطر التّصور البلاغي على مفهوم المجاز وعلى فعله، حتَّى لقد صار المجاز بحد ذاته مؤسسة ذوقيّة ومصلحيّة تتحكم بشروط إنتاج واستقبال النّصوص))[2]، وبذلك يرى الدّكتور عبد الله الغذّامي بأنَّ المجاز أكبر من أن يحصر في قالب معياري، بل يجب أن يكون له وظائف غير الوظائف التّقليديّة، ولأجل ذلك اقترح مفهوم ثقافي للمجاز ((يوسع من مجاله ويهيئه لاستعمال نقدي أكثر وعياً بالفعل النّسقي وتعقيداته))[3]، ولما كان الخطاب بشكل عام يقوم على ثنائيّة الظّاهر/و/الباطن فإنَّ توسيع مفهوم المجاز ((يساعد على كشف الازدواج الدّلالي الاخطر، ذلك الازدواج الذي يتلبس الخطاب الثّقافي ببعده الكلّي الجمعي، وعبر العنصر النّسقي وما يفرزه من وظيفة نسقية، وعبر توسيع مفهوم المجاز ليكون مفهوماً كلّيّاً لا يعتمد على ثنائية الحقيقة/المجاز، ولا يقف عند حدود اللّفظة والجملة، بل يستع ليشمل الأبعاد النّسقيّة في الخطاب وفي أفعال الاستقبال، فإننا نقول بمفهوم (المجاز الكلّيّ) متصاحباً مع الوظيفة النّسقيّة للغة))[4]، وعلى هذا يمكن ((كشف المخبوء من تحت أقنعة البلاغي/الجمالي))[5]، وهنا انطلق المجاز من (الجزئي) إلى (الكلّي)، ومن (التّقييد) إلى (الانفتاح)، ومن الكشف عن (المركزي) إلى الكشف عن (المركز/و/الهامش) بالتّراتبيّة ذاتها التي تنعكس أحياناً بحسب طبيعة المقاربات للنصوص وبحكم تفاوت المنطلقات الفلسفيّة لتلك المناهج.

---

(1) النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة:79.

(2) المصدر نفسه:67.

(3) المصدر نفسه:67-68.

(4) المصدر نفسه:69.

(5) المصدر نفسه:84.

العقل الجمعي العربي بين المرجعيات الثّقافية
وصراع الثّابت والمتحول

ربما العقل الجمعي العربي مؤسس على تقاليد تم ترسيخها ثقافيّاً عبر المتراكم الثّقافي، الذي شكل دعماً لمؤسسة نقدية ترسخت أصولها ونمت على شكل ملاحظات ثُمَّ تفرعت وصارت هي المقياس في تفوق شاعر على آخر، ومن هنا عملت على ترسيخ أنَّ الشِّعر الجاهلي هو القاعدة في الهرم الشِّعري ولا يجوز الخروج عليه، فـــ((شكل التّعبير في التّراث الشِّعر الجاهلي على الأخص كامل هو كذلك، والكامل لا يتغيّر، فهو مطلق وكلّ ما يأتي بعده لا بد له، لكي تكون له قيمة، من أن يحتذيه ويصدر عنه، فتقليده شيء طبيعي بل ضروري لأنَّه محاكاة للمثال – الأصل، وربما أمكن لمن يحاكيه أن يساويه، ولكن يستحيل أن يتفوق عليه ومهما كانت المحاكاة ضعيفة أو ناقصة فإنها أكثر قيمة من أيّ إبداع يستلهم نموذجاً أو مثالاً من خارج التّراث))[1]، ثُمَّ جرت محاولات الخروج على هذا سلطة النّموذج مضموناً دون المساس بالإيقاع الشِّعري فمحاولات من أمثال محاولة أبي نؤاس وأبي تمام للخروج على المضمون حينما غادرا (المُقدّمات الطّللية) على الرّغم من الضّغوط التي مارستها المؤسسات النّقديّة القديمة (العقل الجمعي العربي) ولكن فتح آفقاً للخروج على المضمون، لذلك ((كان شعر أبي تمام الثّورة الأكثر جذريّة على صعيد اللّغة الشِّعريّة بالمعنى الجمالي الخالص))[2]، وما محاولات الخروج على الإيقاع الخليلي إلاَّ محاولات حديثة ربما اختلف في الرّيادة ومرجعيتها ولكن نتفق على جدتها، ومن هنا تنبثق محاولات معاصرة تسعى للخروج على المضمون والشّكل من ناحية الغموض، ومن ناحية الخروج على الإيقاع، والتّكثيف التّصويري، والتّراكم المعرفي، وهذا الشّكل خلق معركة فنية أسوة بالمعارك النّقدية التي

(1) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:111/1.

(2) المصدر نفسه:19/3.

دارت في العصر العباسي، وفترة ظهور (الشّعر الحر) والاشكال حـول الرّيـادة بـين (بـدر شـاكر السّياب/أو/نازك الملائكة/أو/محمود حسن إسماعيل)، ثُم التوقف وليس الانتهاء عند (قصيدة النّثر)[1] وما دار حولها من جدل على صعيد الشّكل والمضمون والهوية أيّ على صعيد الثّابـت والمتحول أو الاتباع والإبداع، ذلك ((أنَّ القوّى التـي حاولـت تبـدع شـيئاً آخـر غـير مـا عرفـه الماضي قيل عنها إنَّها غريبة عن التّراث العربي، وعن البِنية الاساسـيّة للذهنيّـة العربيّـة، وإنَّهـا تُفسد الأصول العربيّة))[2]، وهنا تـبرز جـرأة المؤسـسة في ضـبط رقعـة الـشِّعر، فقـد جعلـت للشعر ((أصولاً نهائية تكاد تصل إلى مرتبة القدّاسـة تحققـت بـشكلها النّمـوذجي المثـالي في الجاهليّة والإسلام...فعلى الشَّاعر أن ينظـر إلى عـصر الجاهليّـة وصـدر الإسـلام بوصـفه مثـالاً يجسد الرّوح الشِّعريّة العربيّة الصّحيحة، وأن يعمل عـلى محاكاتهـا))[3]، وعـلى هـذا الأسـاس ونتيجة القوننة الصّارمة أهملت ذات الشَّاعر وصار التّركيز على ما تفرضـه المؤسـسة النّقديّـة والاعراف الشِّعريّة من التـزام بالقواعـد المقننـة، فـــ((قـد أهملـت ذاتيـة الـشَّاعر وعواملـه الدّاخليةّ، وشدد على دقة فهمه ومحاكاته الأصول، بحث لا يخرج عن الذّوق العـام والعـرف والعـادة))[4]، وهنـا نـتج مـن تلـك الممارسـة التّأسـيس لفكـرة الـنصّ الكامـل (المعلقـات السّبع/أو/العشر)، و ((هكذا يبدو أنَّ هذه الاتباعيّة تؤسّس الثّقافـة العربيّـة عـلى الـشّرع لا على الحريّة، تؤسسها على النصّ الكامل الثّابت))[5]، الذي يصنع لنفـسه عقـلاً جمعيّـاً قـاراً في نفوس اتباعه يتفانون للحفاظ عليه حتَّى الفناء، وضمن هذا الموضوع نتنـاول جملـة تمـثلات هي:

(1) يُنظر: هرمنوتيك النّثر ثانيةً/أو/لغة الشِّيطان فِي النّصّ الرّجيمِ/أو/تحـطيم طـاقات اللّغـة الـبـلاغيّة (بحثٌ في الاستبدال لهويتي النّصّين الشِّعري والنّثري):23-40، لمراجعة كلّ ما يدور حول قصيدة النّثر.

(2) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:48/1.

(3) المصدر نفسه: 113/1.

(4)المصدر نفسه: 113/1.

(5) المصدر نفسه: 114/1.

1- المجاز والتّحولات في الشِّعر

يعد أدونيس المجاز عالم الشِّعر الحقيقي، فـ((المجاز هو الشّكل الشِّعري للتأويل الـذي هو العدول عن المعنى الأصلي للفظ، أو عن معناه الظَّاهر))[1]، ومن هنا يحـصل التّحـول في الشِّعر نتيجة تعدد احتمالات المعنى، فـ((يكون المعنى في المجاز احتماليّاً؛ لأنّه يولد المعـاني ولا يتلقاها، وإذا كان المعنى احتمالياً، فإنَّ لكـلّ شيء عـدداً لا نهايـة لـه مـن المعـاني،...فكـلّ مجاز بهذا المعنى يكشف عن تحول، فالشَّاعر حين يعبر مجازيّاً عن العالم، لا يحول العالم إلى صورة وحسب، وإنَّما يتحول معه كذلك، وهكـذا تكـون الكتابـة المجازيـة علامـة عـلى حيـاة مليئة، على العكس من الكتابة الواقعيّة التي هـي علامـة عـلى حيـاة فارغـة، فـإن نـستخدم المجاز هو أن نؤكد غنـى الحيـاة ولا نهايتهـا، وأن نرفـضه هـو أن نقـدم والمفـاهيم والافكـار المجردة، أيّ هـو أنَّ نؤكـد فقـر الحيـاة ومحـدوديتها، ويعنـي اسـتخدام المجـاز تبعـاً لـذلك، استخدام اللّغة باخص خصائصها، مما يمحو التّعارض بين العقل والخيال، بين الواقـع والحلـم، وبين الرّصانة واللّعب، وهكذا يدخلنا المجاز بانخطـاف خـارج الـذّات، في نـشوة توحـدنا بـلا نهاية العالم، فخاصيّة الوعي في المجاز هو أن يعيش الواقع كـدال، كعلامـة لواقـع آخـر يـدل عليه، والواقع الآخر ليس معطى هنا والآن، وإنَّما هو احتمالي وتخييلي))[2]، وهذا يضع المجاز في خاصيّة تميزه عن التّشكلات الفنية الأخرى، وإنَّ خاصية المجاز ((هـي أن يـصرف الانتبـاه عن الحرف وعن الظّاهر إلى الرّوح والباطن، أنَّه يهيئنا دائمـاً لمـستقبل جديـد آخـر، ويغرينـا بالمغامرة والرّجاء، متغلباً على بطء الزّمن،،واعداً بأنَّ مصيرنا الحر الفرح هـو في هـذا المجـيء الذي لا ينتهي))[3]، وهو نتيجة لذلك يصنع التّحول ويجعل الحياة خصبة غنية بما يفيض بـه العقل الرّوح وبذلك يختلف عن الوصف، فـ((الغايـة مـن الوصـف هـي الـشّرح والإيـضاح،

(1) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:119/2.

(2) المصدر نفسه:120/2.

(3) المصدر نفسه:120/2.

هي بتعبير آخر البيان، والوصف تدريجي، فهو اليق يجمع عناصر الشّيء، بحيث يبرز خاصيته، بوساطة أحكام صفاته المعروفة، شكله، لونه ،وضعه...، لكن المجاز، فوري فجائي، خاطف يتناول الشّيء بمقارنته بشيء آخر، يشبهه جزئيّاً أو كلّيّاً))[1]، لذلك صار المجاز وتحولاته طريقة فنية غلبت على شعر الشّعراء، ذلك ((أنَّ الوصف الطّريقة الفنيّة الغالبة قبل أبي نؤاس وأبي تمام، وبدءاً منهاما أخذ المجاز يحل محل الوصف))[2]، لذلك تجاوزت مرحلة الحداثة الشِّعريّة الوصف، لأنَّ ((مهمة الوصف نقيض لمهمة المجاز: الوصف ينشئ شيئاً أو موضوعاً موجزاً، ومعنى مسهباً "يوجز الشّيء ويسهي في معناه"، أما المجاز فيبرز شيئاً مسهباً، ومعنى موجزاً، فهو ليس زخرفاً يعطى للأسلوب لونه وحيوته، وإنَّما هو موقف أساسي يميز معنى ما))[3]، لهذا على سبيل التّمثيل صار ذو الرّمة مثالاً لمعركة نقدية ترى في شعره نوعاً من الحداثة، وأخرى ترى فيه نوعاً من الضّعف، لأنَّه خرج عن المألوف، فـــ((قد أعطى ذو الرّمة للغة الشِّعريّة بعداً تصويريّاً لا عهد لها به، وفتح لمن سيأتي بعده العالم الشِّعري الحقيقي، وأعني به عالم المجاز))[4]، وهو بذلك يؤسس لمبدأ ((أنَّ الشِّعر اكثر من مجرد تعبير عن الحياة، والنّظر غليه كطاقة تكمل الحياة، وتضيف إليه ما لا تقدر عليه الطّبيعة بذاتها...أنَّ الشِّعر إبداع، لا مجرد نقل وتفسير، وهكذا يضعنا شعره في أفق من المماثلات والمقابلات في ما بين عناصر الطّبيعة واشيائها، البدويّة والحضريّة، الكونيّة والذاّتيّة، الجسديّة والذّهنيّة، بحيث تبدو الطّبيعة كلّها، على تباين عناصرها وتضادها، وحدة وجود ووحدة خيال، وفي هذا ما يحيد بالكلمات عما وُضعت له أصلاً، ويعطيها معاني جديدة وابعاداً جديدة))[5]، وبذلك يتحول المجاز من الأهمية التي كان يحظى بها إلى أنَّه يمثل

---

(1) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:119/2.

(2) المصدر نفسه:119/2.

(3) المصدر نفسه:119/2.

(4) المصدر نفسه: 268/1

(5) المصدر نفسه: 268/1

شخـصية الـشَّاعر والعمـود الفقـري في الـشِّعر، ذلـك ((أنَّ رفـض المجـاز هـو رفـض لجـوهر الشّخصيّة، حتَّى أنَّه يمكن القول بأنَّ شعراً بلا مجاز شعر بلا شخصيّة، وحتَّى ليمكن القول إنَّ الإنسان حيوان مجازي، فليس المجاز في جوهره، إلاَّ الحركة التي يحاول بها الإنسان أن يحـول العالم، وأن يجعله على صورته))[1]، فالمجاز هو تمثل للعـالم في لغـة الـشَّاعر العـالم بامتداداتـه الحسيّة، والمعنويّة، والغيبيّة.

2- علاقة المجاز بالإستطيقا (الجمالي)

لم يعد الجمال في نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي مقتصراً على الثّابت عـلى وفـق الفهم الكلاسيكي المتصور عنه، الذي يتمثل في محاكاة القديم، وثبات النّموذج الفنـي، و ((هكـذا لم يعد علم الجمال علم جمال النّموذج أو الثّابت، بل علـم جـمال الإبـداع أو المتغـير))[2]، لـذلك صار الجمال والبحث عن الإبداع سرّ التّنافس بـين الـشّعراء في هـذه الفـترة وخـصوصاً في الخـرق النّسقي لبناء القصيدة الذي حققـه شـعراء كبـار مـن أمثـال: أبي نـؤاس وأبي تمـام ((في انـدفاعها الشّائك صوب حداثتها الخاصـة اسـتطاعت القـصيدة العربيّـة أن تتجـاوز الكثـير مـن العراقيـل، والكمائن غير السّارة: الذّائقـة الـسّائدة، الثّوابـت الجماليّـة في الـنصّ الـشِّعري، الـصّلة بـالموروث من جهة، وبالآخر من جهة أخرى))[3]، وتأثير ذلك على مكونات الإبداع فـ((الإبـداع هـو الـشّيء الوحيد الذي يمكن أن يمارسه الإنسان بجدارة ليؤسس وجوده في أفق البحث، بتعبـير آخـر، أخـذ الإنسان يمارس هو نفسه عملية خلق العالم))[4]، ويعتمد في ذلك على التّقـدم الثّقـافي، والفكـري، والحضاري، والاقتصادي، والسّياسي، والانفتاح على العالم، إذ ((يمثل الأثر الفني دائمـاً هـذا البـون الذي يقيم بوساطته المبدع علاقة مع ذاته، مع الأشياء ويطـرح سـؤال المعنـى عـبر انفتاحـه عـلى

(1) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:120/2.

(2) المصدر نفسه:10/3.

(3) في حداثة النصّ الشِّعري دراسة نقديّة:5.

(4) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:9/3.

العالم))[1]، معتمداً على مبادئ القدماء وهو تطويع اللّغة ولكن ليست اللّغة المعادة بل من منظور أنَّ ((اللّغة هي طينة الخلاّق))[2]، يفعل/أو/يصنع بها ما يشاء، وهنا اقتضى الواقع أن يكون لكلِّ أمر في المجتمع حداثة وما بعد حداثة، ولا يقتصر الأمر على الشِّعر بل يرتبط بما يحصل في المجتمع من حركات فكريّة، وثوريّة، واقتصاديّة، وما يتولد عنها من ارتدادات تؤثر في المجتمع سلباً أو إيجاباً، والشّعر منها يتأثر ويؤثر فهو ينتج وينطلق من ((القصد الشِّعري يأتي في الحالتين معاً: من حلم متحرك هو المحرك لرغبة شديدة الالتصاق بأدق منطقة مظلمة في الذّات، حيث الخيط الرّفيع بين اللّذة والألم، هو ما يحرك وجدان النّاس ويمزج بين خيالهم ومتخيلهم، بين الحلم والمحلوم، بين سخرية مضبوطة وأخرى هاوية الفراغ تقيم، تخطيط مقصود في كلِّ شعر تحدده قوّة الشّاعر الباطنية، وقوّة نفاذ رؤياه لقلب الحدث لا بمعنى اليومي ولكن بالمعنى الرّؤيوي المتبنئ الرَّاجّ للحظته ولحظات الآخرين، بالغوص في فتنهم وإيقاظها بكتابة اوتوماتيكيّة))[3]، وهذا ما يجعل من الحداثة في المجتمع العربي في حركة ازدواجيّة بالارتداد نحو الماضي/أو/العروج /أو/الصّعود والرّجوع إلى الحاضر، ذلك ((أنَّ الحداثة في المجتمع العربي بدأت كموقف يتمثل الماضي ويُفسره بمقتضى الحاضر، ويعني ذلك أنَّ الحداثة بدأت، سياسيّاً، بتأسيس الدّولة الأمويّة، وبدأت فكرياً بحركة التّأويل))[4]، وعلى هذا تبقى حاجة الإنسان قائمة لكلّ ما هو جميل ومولد للجميل، ذلك ((أنَّ وظيفة الحاجة الاستطيقيّة هي إرضاء متطلبات سيكولوجيّة الفرد بالاستمتاع بالوجود، فتمنحه قيمة، ومعنى وجودياً مستمتعاً))[5]، ولم يعد ((علم جمال النّموذج أو الأصل أو

---

(1) الجماليّات وسؤال المعنى:21.

(2) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:9/3.

(3) الشَّاعر وظله في مفهوم الشَّاعر وكتابة القصيدة:22.

(4) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:9/3.

(5) صفة الجمال في وعي الإنسان:24.

الثّابت، بل علم جمال المتغير، المتحول، المتجدد، ويصبح الإبـداع ممارسـة الـشَّاعر الأوَّلى، مـن أجل تأسيس وجوده في أفق البحث/السّؤال، لم يعد الشّاعر بتعبير آخر، يكتفي بمحاكاة العالم، وإنَّما اصبح يمارس هو نفسه خلق العـالم، وبـدلاً مـن أن يردنـا علـم جـمال الثّابـت إلى العـالم البديع الفائق، الكامل الصّنع، اخذ يردنا علـم جـمال المتحـول إلى القـصيدة البديعـة الـصّنع، كصورة جديدة عن العالم من صور ممكنة لا نهاية لها))[1]، هكذا ضـمن هـذا النّـشاط يكـون التّوهج المجازي الذي ينتج انفجاراً على مستويات متداخلة معرفيّـاً وفكريّـاً تـؤثر عـلى نظـام النصّ، ونشاط القارئ، وتشكّل المعنى.

(1) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:265/3.

أفق المدار المعرفي

جدليّة الحقيقة والمجاز جدليّة لـن تتوقـف ولـن تكـشف ابعادهـا المطلقـة وتحتـاج إلى قراءات أعمق ولعلّ أهم ما تم الكشف عنه هو الآتي:

1- الحقيقة والمجاز متواجدان في آن واحـد في الترّكيـب عـلى الـرّغم مـن التّفـاوت بيـنهما في إدراك المعنى، فالحقيقة لها عوالمهـا، والمجـاز لـه انفتاحاتـه وكونيتـه، فوجـودهما يبقـى صانعاً للجدليّة بين الثّبات والانفتاح، والحقيقة دائمة السّبق على المجاز ومؤسسة له.

2- الحقيقة تحاول فرض المعنى المعجمي على الألفاظ، والمجاز يحاول الفكاك من (الواحديّة) إلى (التّعدديّة)، ضمن اشـتغالات فـائض المعنـى، للكـشف عـن أكـثر مـن وجـه للألفـاظ والترّكيب.

3- للحقيقة علامات تنكشف بها ويقطع بها القول، وهذه العلامات هي:(البداهة، والوضوح، والمباشريّة)، مثلما لها معايير تنماز بها عن المجاز.

4- الحقيقة أنواع بحسب مناطق الاستعمال، والحقيقة اللّغويّة هي منطقة الكـشف اللّغـوي وبعد انفتاح المجاز وكونيته لم تعد الحقيقة معتمدة فقط على اللّغوي منها بل سـاهمت حقائق أخرى في كشف المعنى وظلاله وهي:(العرفيّة، والشّرعيّة، والعقليّة).

5- لم يــستقر مفهــوم الحقيقــة عنــد العلــماء والبــاحثين لتفــاوت المرتكــزات والمنطلقــات الايديولوجية الحاكمة على الفهم الآني والتّقعيد النّظري، وبحسب التقـسيمات المعـاصرة (المتغيرة)، لا التقسيمات القديمة (الثّابتة).

6- المجاز يؤســس لـه عـوالم متداخلـة بـين الخـارج (المحـيط /و/الأسـيقة)، والـدّاخل (اللّغـة) وتجذرها وحواملها التي تلتقـي وتفـترق بحـسب فهـم القـارئ، وأدواتـه الموظفـة لفهـم المعنى وظلاله في النصّ.

7- المجاز انتقل بين فهمين: الفهم الكلاسيكي الحاكم ضمن معياريّـة وعلائقيـة محـددة، وبـين الفهم المعاصر المنفتح والمنفرط عُقده ضمن تشظي المعنى.

8- للسياق دور مهم في الكشف عن تفاعل الدّاخل- نصّي، مع الخارج – نـصّي، للكـشف عـن المعنى ولكن باتحاد الكشف وليس بابتعاد الكشف عن المعنى لغرض ذاتي.

9- المجاز يفترق بحسب الفهم والمرجعيات الثّقافيّة بين الثّبات الذي يوقف العقـل عنـد حـدّ وهذا هو الهدم للانفتاح الفكري، والتّغيير الذي يحـسب لـه الانفتـاح ومحاولـة الكـشف عن اللامفكّر فيه في الفهم البلاغي القديم.

10- يحاول المجاز في الفكر المعاصر الانفتاح على الكوني، والمغيب، والمُـضمَر، واللامفكّـر فيـه، والمسكوت عنه، ضمن مناطق اشتغاله بعد أن كانت من المحرمات.

11- افتراق العقلان: القديم والجديد في النّظـر للمجـاز بحكـم تفـاوت الايـديولوجي بيـنهما، فالعقل القديم مركزي الفكر والتّقعيد، وخاضع للسطات الدِّينية/أو/العقدية، والسّياسية، والعقل المعاصر متشظي الفهم ومنفتح على كلّ جديد، وخارج على السّلطات فهو يتمرد على المركز بشكل دائم.

12- المجاز ناقل رئيس وحافظ أمين للمعنى، ولا يمكن أن يسهم في تغيبه وتضيعه، فهو يحمل المعنى ويسهم في إيصاله على وفق فهم القائل الأوّل له.

13- حاولت بعض الجهات احتوى المعنى لـصالحها ضـمن سياسـيّة المعنـى في تـرويض الـنصّ والقارئ خدمة لتحقيق الابعاد الايديولوجيّة التي تسعى إليها.

14- لم يكن العقل الجمعي مغيباً عـن الفحـص المعـرفي الـشّامل للمجـاز بـل كانـت الـذّاكرة الثّقافية حاضرة عند تأسيس مرجعيات المجاز.

15- لم يعد المجاز ذلك الثّابـت بحـسب الفهـم الاسـتطيقي (الجـمالي)، فهـما يقومـان بفعـل الحركيّة التي تؤسس لمعنى متشظي، وإدراك مستمر لكلّ هوامش ومركزيات النصّ.

16- للمجازات تحولات على صعيد الشِّعر، فالشَّاعر حين يعبر مجازيّاً عن العالم، لا يحـول العـالم إلى صورة وحسب، وإنَّما يتحول معه كذلك، وهكذا تكون الكتابة المجازيّة علامة على حياة مليئة، على العكس من الكتابة الواقعيّة التي هي علامة على حياة فارغة.

الفصل الثّاني

الكيفيّات التي تشكَّلت بها القراءات للنصّ الدِّيني/المُقدَّس

الفصل الثّاني

الكيفيّات التي تشكلت بها قراءة النصّ الدِّيني/المُقدَّس

تمثل القراءات المتعددة والمختلفة الفاعل الرّئيس في تحريك (النصّ/و/المعنى/و/القارئ) للكشف عن القراءات التي تحمل الصّوابيّة والتي ينبغي الأخذ بها دون غيرها من القراءات المفرطة في التّأويل العميق، وهنا يكمن التّصارع حول حيازة وحاكمية المعنى وظلاله، وفي الوقت نفسه لا توجد مقدرة في حصر القراءات للنصّ الواحد عند فئة/أو/فرقة/أو/طائفة، ومن أجل ذلك ((لا يمكن للكائن اللّغوي أن يدّعي امتلاكه الحقيقة المطلقة لمعنى في نصّ إبداعي، فهو ينطوي على أبعاد معرفيّة، ومرجعيّات ثقافيّة، وتشكّل زماني، ونطاق تواصلي تخاتل القارئ والنصّ معاً عبر شبكة معقدة من العلامات والحوامل الدّلاليّة))[1]، وهذا التّعدد يفرض تعدد السّلطات الحاكمة على حيازة المعنى وحالات التّضاد والتوافق التي تمرّ عليها عند الخصومات فيما بينها ومع الآخر[2]، وأيضاً ما يخلقه النص المُقدَّس من خصائص جعلته فيطبقة خاصة، فضلاً عن عدم سكونيته، فهو نصّ يشع بالنّور، ويتفجر بالطّاقات، ويحمل الغيث والغيوم في موضع واحد، وهذا أدى إلى شرعنة التّأسيس الفعلي للقراءات المُتصارعة والتي نتج عنها انغلاق/أو/انفتاح النصّ على حسب فاعليّة المعنى المراد تحصيله من النصّ لخدمة سلطة من السّلطات.

(1) سلطةُ التّشكّل البلاغِي وتأويلُ المعنى فِي النّصّ الإبداعِي (مقاربةٌ فِي التّحولات الجماليّة والمعرفيّة):15.

(2) للاطلاع على تمثلات تلك السّلطات بصورة مفصلة، ينظر: تفكيك سلطة الخطاب الدِّيني (المُقدَّس) (مقاربة في التّنظير والتّطبيق):16-20.

المبحث الأوّل

القراءة بين المرجعيّات الفكريّة والتّباين في المخرجات

(المعنى وظلال المعنى)

يمثل القارئ الرّكن المهم في عمليّة التّفاعل أو الحدث القرائي لتكوين المعنى وترسيخه/أو/ ثباته، فهو يحاول الكشف عن التّعدد الاحتمالي للمعنى في النصّ، ولكن ليست القراءة التي يمارسها قراءة تأويليّة (هوسيّة) بل ممارسة تأويليّة (اقتصاديّة)(1)، وبناءً على هذا الدّور ضمن عمليّة تتشكل من (المبدع/النصّ/القارئ/السّياق) يمكن تحديد مهمة القارئ، إذ ((إنَّ مهمة القارئ ليست فقط في أن يبني معنى من المعاني الممكنة التي يسمح بها النصّ، بل عليه أن يدرك هذه الإمكانات الدّلاليّة المتعددة التي يتوفر عليها ويمنحها معاً في الوقت نفسه وأن يمارس بعد ذلك اختياراً حراً))(2)، وهذا الاختيار يقوم على التّأويل ويتطلب منه صفات خاصة تجعله يؤمن بهذا المعنى ويدافع عنه دون ذلك المعنى، ذلك ((أنَّ القراءة تتطلب من القارئ صفات خاصة، كالجراءة، والعنف، والمنطق، والتّوتر العقلي، والتّحدي، فإذا كانت المخاطرة التي تنطوي عليها القراءة مسّطرة، فإنَّ الفائدة المرجوة غير محددة، بعضهم فقط يتلذذ بهذه الفاكهة المرّة دون خطر))(3)، ومن مخاطر القراءة يولد المعنى في النّصوص، ويرسخ في العقل الجمعي، وتقوم السّلطات في الدّفاع عنه، ويحظى بالتّقديس أكثر من النصّ المُقدَّس ذاته.

أوّلاً: القراءات الكاشفة عن المعنى

لا يمكن حصر الحركات التي قامت حول خلق نظام قسري لفهم النصّ القرآني المُقدَّس، فهو نصّ سماوي أُنزل من أجل حركيّة العقل الإنساني لا سكونيّة التّفكير، وهذا

(1) ينظر: من فلسفة التّأويل إلى نظريات القراءة:78.

(2) ينظر: المصدر نفسه:79.

(3) **Michel Charles.Rhatorique de la lecture.P:15.ed.Seuil 1977.**

ينطوي على ضرورة قيام فهم متعدد للوصول للمعنى لربما تعددت الطّرق ولكن قد يكون المعنى حصيلة مشتركة لما توصل له المؤسسات الفاعلة في المعنى واقصد:(اللّغة، ومناسبة النّزول، والسّياق، والقرائن، والمعجم، وتفسير النّبي، وتفسير الأئمة، وتفسير الصّحابة، وتفسير التّابعين، وتأويل المعاصرين...)، وينطوي هذا المضمون على جملة من القضايا ومنها:

1- القراءات المتصارعة وآليات إنتاج المعنى

لا يمكن للنصّ القرآني أن يكون في سكونيّة فهو يتفاعل مع الحدث المتبدل بتبدل الزّمان والمكان، وهذا يخلق حالة من القراءات المتصارعة باختلاف الابستمولوجي وهو متعدد بتعدد التّحولات المعرفيّة أوّلاً، والانتقالات العقليّة ثانيّاً، لذلك تكون ((قراءة النصّ الدِّيني السّائدة، إنَّما هي قراءة أيديولوجيّة، وهي بذلك تحوله إلى مكان للصراع))[1]، وهذا القراءة هي التي تخلق الصّراع لينبثق من التّنوع في المعارف وفي تعدد المذاهب التي تحاول فرض سلطة المعنى على القارئ بترسيخ عقيدة ما اعتماداً على ما تخرج به من فهم للنصّ الدِّيني المُقدَّس، ولأجل ذلك ((يصبح النصّ الدِّيني مكاناً لحرب القراءات "التّأويلات"، أعني مكاناً لحرب السّلطات، من حيث أنَّ القراءة الإيديولوجية، تحوله إلى وسيلة للتغلب والسّيطرة))[2]، وهذا سوف يترك انعكاسه عند القارئ فتجعله يتسأل أين المعنى أوّلاً، وأيّ الفرق أو المذاهب أصح ثانيّاً، ومن الذي يملك الحقّ في البت عندما يتأرجح المعنى ويكون مصدراً خلافياً بين الفرق، وعلى هذا لا تؤدي القراءات المتصارعة إلاّ إلى مزيد من الانغلاق، إذ ((توصلنا القراءات المتصارعة إلى عالم مُغلقٍ تتحرك فيه "عقائد" أو "مذاهب" كلّ منها عالم مغلق بدوره))[3]، وبالنّتيجة إذ سارت

(1) المحيط الأسود:15.

(2) المصدر نفسه:15.

(3) المصدر نفسه:15.

القراءة بحسب (الظّاهر/السّطح) فإنَّها تقود إلى التّعارض بين الحقـائق الرّاسـخة في (العقـل الجمعي) العربي، وإذا اعتمدت (الباطن/العمق) المعرفي والتّأويل البعيد عـن الإيـديولوجي، فإنَّ هذا ينصدم مع ممارسات السّلطة في تجيير النصّ لخدمة أهدافها السّياسيّة ، فضلاً عـن سلطة المؤسسات الدِّينيّة/أو/العقديـة، لـذلك فـــ((إنَّ قـراءة النّـصوص الدِّينيّـة في منحـى التّديين الكامل لشؤون الدُّنيا والعمل عـلى المطابقـة التّامـة بـين الـنصّ- النّظـر، والممارسـة- العمل، تخفي عند بعضهم فـيما وراء الـصّراع عـلى الـسّلطة، رغبـة في جعـل المجتمـع عـلى الأرض انعكاساً لكمال العالم الدِّيني السّماوي، لكـن هـذه الرّغبـة تكـشف بـدورها، عـن أنَّ المسافة بين النصّ والعمل، تظل قائمة قيام المسافة بين الأرض وما وراءهـا، يـستحيل بتعبـير آخر، أن يتكامل التّطابق بين الـنصّ والعمـل، لـسبب أسـاسي كـامن في طبيعـة الـنصّ ذاتـه، بوصفه نصّاً متعاليّاً، والإصرار على هذا التّطابق يـؤدي إلى تجريـد الـنصّ مـن تعاليـه، وهـو تجريد يؤدي في الممارسة إلى أن يُسْتنفذ وتتجاوزه حركة الواقع، ويتجاوزه العمل نفسه))[1]، وعلى هذا المبنى لا بد أن يكون للمعنى حضوراً سرمديّاً يتناسب مع التّجدد المعـرفي، وهـذا يعتمد على ما تتمتع به اللّغة من أهميّة كونيّة متجاوزة لكلّ ما هو مرحلي آني، فـ((اللّغـة تنطوي على طواعيّة وقابليّة للتكيف مع حركة العقل، ولتلبية حاجاته، فالقـصور والعجـز لا يكون من طبيعة اللّغة وإنَّما يكون في النّظرة المعرفيّة وفي طريقة التّفكير والفهـم، ولـو كـان في طبيعة اللّغة لكان الفكر واحداً، ولما أمكن التّفكير إلاَّ في اتجاه واحد، ولتساوى المفكـرون والشّعراء في نتاجهم، نوعاً وقيمة))[2]، لذلك تبقى اللّغة في المُقـدَّس شـجرة مثمـرة متعاليّـة زيتونة لا شرقيّة ولا غربيّة يَكادُ زيتُها يُضيءُ ولو لم تمسسهُ نارٌ على الإدراك المطلـق، ويبقـى المعنـى نورانيّـاً لابـد يغـذى مـن النّـور المتعـالي المتـصل بـضياء الأرض ونـور الـسّماء بهـذا

(1) المحيط الأسود:12.

(2) المصدر نفسه:21.

التّصور يتحقق الفهـم الكامـل للـنصّ المُقـدَّس، وبخـلاف ذلـك يكـون الفهـم مقيـداً ومنعـزلاً ومتعارضاً، لأنَّ الإفادة من حركيّة الألفاظ والتّراكيب تنتج مثل هذا التّشتت الفكري.

2- سلطة القراءة/أو/حركيّة المعنى وتعدد القراءات

إذا كان النصّ الشِّعري نصّاً متعدد الدّلالات بحكم تعـدد القـراءة، فـما هـو المعـول عليـه لمعرفة المعنى القارّ في النصّ الدِّيني المُقدّس، من أجل ذلك يتساءل أدونيس عن القراءة القارة للنصّ المُقدّس فيقول:((النصّ الشِّعري...فهو مفتوحٌ دائمـاً عـلى قـراءةٍ جديـدةٍ، ومعنـى آخـرٍ، وهويّته العميقة إذن لا تكمن في تفسيرٍ واحد يتملّكه، وإنَّما تكمن في انفتاحـهِ المتواصـل عـلى قراءاتٍ متواصلة، إذا كان هذا الشَّأن في قراءة الـنصّ- الأصـل، شـعريّاً، وفي التّواصـل معـه فـما تكون الحال بالنّسبة إلى قراءة النصّ- النصّ دينياً، وفي التّواصل معه))[1]، لذلك تعدد القـراءات ضمن مفهوم أوسع تعدد النّظريات والمناهج النّقديّة القرائيّة هو ما يجعل النصّ في حالة مـن التّعدد المعنوي الذي يتجاوز تجيير المعنى على فرقة من الفرق، أو جماعة مـن الجماعـات، أو مذهب معين على حساب الآخر، فـــ((مـستوى قـرارة الـنصّ إذن، هـو الـذي يحـدد مـستوى "الصّورة" التي تقدم عنه، أو ترسم له "أهـي "ضـيقة" أم "واسـعة"؟ أهـي "غنيـة" أم "فقـيرة"؟ أهي "محرِّرة" أم "مقيدة"؟ أترى إلى الإنسان في أفق كوني- إنساني، أم ترى إليـه في أفـق صـغير من الشّؤون الصّغيرة؟))[2]، لذلك طبيعة العقل الذي يتعامـل مـع الـنصّ الـدِّيني المُقـدَّس هـو الذي يحدد سكونيّة وحركيّة النصّ الدِّيني، فكلما ضـاقت العقـول ضـاق معهـا المعنـى، وكلـما اتسعت اتسع معها المعنى، إذ ((إنَّ الآفة التي تشوه النّصوص الكبرى، وبخاصة الإلهيّة، تكمن في العقول الصّغيرة الضّيقة التي تفسرها؛ لأنَّها تقلص هذه النّصوص وتضيقها وتحجمها جاعلـة إياها في مستواها، ولئن كانت هناك ،استطراداً، أزمـة خانقـة في كـلّ مـا يتعلـق بماضـينا، الأدبي

(1) موسيقى الحوت الأزرق:61-62.

(2) المصدر نفسه:63.

والدِّيني، على السّواء، فإنَّها في المقام الأوّل أزمة قراءة))[1]، وهذا ما يحتاج إلى نمط من الاسئلة تكمن في أصل القراءات وهل هي تسير في الطّريق الحقّ للكشف عن المضمون للنصّ المُقدَّس، فـــ((هل الفهم السّائد لهذا الأصل يسير في أفق رساليته الإنسانيّة- الكونيّة، وهل هو في مستوى الإجابة عن المشكلات الكبرى التي تطرحها هذه الفترة الزّمنية؟))[2]، ومن يملك سلطة التّأويل والفهم لهذا النصّ، فـــ((في هذا الوضع يتحول النصّ- الأصل، بفعل حسّ امتلاكه المهيمن، إلى أداة للسلطة والهيمنة، أيّ إلى أداة للعنف، حيث لا يكتفي بنبذ التّأويل المعارضة، وإنَّما يكّفر أصحابها كذلك، وتُباح دماؤهم، كما يحدث اليوم، لكن من يسمح لنفسه بأن يُعطى سلطة إلغاء الآخر المخالف وقتله، أفلا يبدو كأنَّه يعطيه سلطة إلهية؟.، في هذا الوضع أخيراً يصبح النصّ- الأصل مغلقاً على معنى واحد، ولا يعود مدار حرية وتأمل، بل يصبح مدار طاعة وخضوع، ويصبح بوصفه كذلك تابعاً لعالم جاء أساساً ليستتبعه))[3]، وهذا الفهم المرحلي للعقل الضّيق ((يبدو النصّ نفسه نصّاً، عنيفاً، مخفياً))[4]، وهنا تنشا المفارقة بين: النصّ – سلطة، إلى سلطة – النصّ، و ((هكذا يتحول النصّ – الأصل إلى ميدان صراع: لا يكتفي كلّ طرف فيه بأنَّ يعلن أنَّ تأويله هو الأكثر صحة، وإنَّما يضع "يده" على النصّ))[5]، وهذا يقود إلى الصّراع حول امتلاك المعنى ومن له الحقّ أن يكون القيم على المعنى وعلى الجماعة الأخذ برأيه، وفرض سلطة الحاكم على المعنى يحتاج معها الى سلطة سياسية تتفق مصالحها مع سلطة العقل المطلق والحائز على المعنى، لذلك ((يمكننا القول في هذا السّياق ،إنَّ الصّراع على المعنى في تاريخنا السّياسي- الدِّيني، هو

(1) موسيقى الحوت الأزرق:63.

(2) المصدر نفسه:64.

(3) المصدر نفسه:66.

(4) المصدر نفسه:66.

(5) المصدر نفسه:67.

في أساس الصّراع الاجتماعي- الثّقافي، بل يمكن وصف ثقافتنا كلّها بأنَّها قائمة على صراع المعنى))[1]، وهذا ما ولد (حروب المعنى) في الفكر العربي وجدليّة المجاز واحدة من فروعها، و ((لئن كانت حروب المعنى محرّكة في الثّقافات كلّها في العالم غير الإسلامي، فإنَّها في عالمنا الإسلامي تبدو مجمّدة وكابحة، ذلك أنَّها ليست حروباً من أجل البحث والمعرفة، بقدر ما هي حروب من أجل تثبيت سلطة أو معتقد أو اتجاه والقضاء على ما يناقضها أو يتعارض معها))[2]، وهذا ما يجعل من (حروب المعنى) قائمة بقيام (السّلطة السّياسة/و/الدِّينيّة "العقديّة")، وتفاوت الثّقافات في المجتمعات، وتغيب العقل الإبداعي الكاشف عن غور تلك المعاني العميقة التي يحملها المُقدَّس التي تتعارض وأيديولوجيّة الحاكم السّياسي في كثير من الأحيان، وهذا ما ((يجعل النصّ- الأصل، أناء مغلقاً بماء يعطى بكأس واحد لجميع العقول، ولجميع العصور، دون أيّ فرق أو تمييز بين فرد وفرد، وبين عصر وعصر، أو بين ما مضى، وما هو حاضر، وما سيجيء))[3]، وهنا يكمن الخلل في جعل النصّ المُقدَّس مغلقاً على جماعة توجه المعنى بما يتفق ومصالحها وغاياتها، وتفرضه على العقل الجمعي للمجتمع بوصفها صاحبة السّيادة المطلقة في الكشف عنه والمحافظ الأوّل على هذا الفهم، وقمع العقل الفردي المبدع الباحث عن الجديد في النصّ المُقدَّس، بوصفه النصّ الذي لا ينضب، والنّور المتصل بالسّماء، والنصّ الخاتم لجميع النّصوص الرّبانية (السّماويّة)،و يمكن التّمثيل لحروب المعنى النّاتجة من تعدد القراءات بالخطاطة الآتية:

---

(1) موسيقى الحوت الأزرق:67.

(2) المصدر نفسه:67.

(3) المصدر نفسه:73.

أزمة القراءة انتجت



حروب المعنى، وأدت إلى:



1- صراع سياسي/+/ أنتج القمع الجماعي للمعارضة بانواعها/الدّينية، والسّياسيّة، والقبليّة، والفكريّة.

2- صراع ديني/+/ أنتج الحروب الدّموية الطائفية، والأهلية، وساهم في تدمر واحتكار المعنى.

النصّ تحول إلى أداة للسلطة،والقمع،والهيمنة (اغلاق النص)

3- صراع ديني/+/ أنتج التنوع الثقافي، والمعرفي، واسهم في خلق فهم جديد، ومعنى جديد.

النصّ تحول إلى ممارسة اسهمت في انفتاح العقول وتلاقح الأفكار (انفتاح النص)

وهذه الخطاطة عملت على اختزال قرون من التّأسيس لنظريات خاصة وعامة في القراءة وما نتج عن اختلاف القراءات من اسهامات في انتج انفتاح/أو/انغلاق النصّ المُقـدَّس، وتـدمير للمعنى/أو/بنى لأركانه.

3- معضلة فهم النصّ الدِّيني (المُقدَّس)

العلاقة القائمة بين طبيعة فهم النصّ الدِّيني المُقدَّس، والنصّ العـادي المُـدنَّس، تنطلـق من مبدأ قدسـيّة الأوّل وتـدنيس/او/بـشريّة الثّـاني، وبالنّتيجـة فـإنَّ ((الـنصّ الأدبي يتـسع للعديد من التّفسيرات التي تتنوع بتنـوع اتجاهـات النّقـاد ومـذاهبهم، هـذه الاتجاهـات ليست في حقيقتها سوى صياغة لموقف النّاقد الاجتماعي، والفكري من واقعه))[1]، ويتخـذ لنفسه اقنعة وحُجب للمعنى بحسب الزمكان الذي هو فيه، فـــ ((تتشكل حُجب المعنـى في النّصّ الشِّعريّ بناءً على قرار يتخـذ مـن الـشَّاعر، فهـو مَـن يعـرف ظروفـه الاجتماعيّـة، وتفكـير الـسّلطات الحاكمـة وعقلهـا الجمعـي، وشروطهـا عـلى العـرف الكتـابي التـي ربمـا

(1) إشكاليّات القراءة وآليات التّأويل:16.

تتدخل في شؤون الكتابة بوصفها الحاكمة حتَّى على المعنى في النص "المُقدَّس" الذي يُمكن لها من قيادة الأمة بناءً على تطبيق الشّريعة الإسلاميّة التي ساقت المعنى لما تريد من تقويّة حاكميتها على الأمة والشَّاعر محكوماً هو الآخر بشؤون المجتمع، وجاذبيّة الكتابة ومتعتها))[1]، وهذا يفرض حركيّة وتعدد المعنى في النصّ البشري العادي المُدنَّس، وهنا ((تتمثل المعضلة الحقيقة في أنَّ كلّ ناقد يزعم أن تفسيره للنصّ هو التّفسير الوحيد الصّحيح، وأنَّ مذهبه النّقدي هو المذهب الأمثل للوصول إلى المعنى "الموضوعي" للنصّ كما قصده مؤلفه))[2]، والنصّ الدِّيني المُقدَّس يختلف عن المتقدم وإن كان هو متعدد الدّلالات والاحتمالات والطّروحات فهو ينطوي على ((معانٍ فائضة ودلالات يصعب حصرها وضبطها في نسق واحد أو قراءة معينة أو تفسير وحيد وشامل، فهو كلام لا ينضب ومعنى لا ينفذ، كما قيل عنه، وكما وردت الإشارة فيه عنه وله، إنَّه حقاً مرجع، بما هو أمر ونصّ، ولكنه ليس مرجعاً سلطويّاً وحسب، بل هو أيضاً مرجع الدّلالة وينبوع المعنى، به يجتهد الفكر وفيه يرتحل العقل))[3]، وهو كلام الله المعجز للبشر الحاوي لكلّ المعارف والعلوم والاخبار، ولابد من طريق أو سبيل لكشف المعنى في آياته وشبكات العلاقات بين سوره، ولابد من توضيح سبب المشكل من أجل وضع آليات التّجاوز، المعضلة تكمن في أسباب ومنها:

1- إنَّ القرآن حمّال وجوه حقيقة ومجاز، ومحكم ومتشابه، اخبار بالغيب، كلام عن اليوم الآخر، وكلام عن الخلق قبل الوجود، وكلام عن الذّات الإلهيّة... وجميعها خارج المعرفة البشريّة.
2- مشكلة القائم على المعنى وتأويله في القرآن، ومَن هو بعد النّبي (صلى الله عليه وآله)، وهذا أحد مصادر الاختلاف بين المسلمين.

---

(1) ذاكرةُ الحجرِ ما وراء حُجب المعنى فِي النّصِّ الإبداعي (قراءة في تجربة عقيل علي الشِّعريّة):19.
(2) إشكاليّات القراءة وآليات التّأويل:16.
(3) التّأويل والحقيقة قراءات تأويليّة في الثقّافة العربيّة:14.

3- التّفسير للقرآن الكريم وتثبيت المعنى في ذهن القارئ، فالمعنى صار متوارثاً بين الأجيال ولا جديد في التّفسير، والنصّ المُقدَّس الذي دعى إلى كلِّ جديد يقف التّجديد فيه على تحصيل معنى لهذا النصّ من البشر وهذا يتنافى مع إعجازه.

4- الكمال في النصّ القرآني بحاجة باتجاه تفسيره واستحصال المعنى الكامن في طبقاته الى الإنسان الكامل أيضاً، وهذا أحد أسباب عدم الاتفاق على المعنى فيه.

5- النصّ القرآني نصّ ذو ديمومة بدوام الخلق وما بعد الخلق، وبالنّتيجة المعنى لا يمكن القول بنهائيته فهو مطلق ويكشف عن معاني جديدة كلما تقدم الزّمان وتغير الخلق.

ثانياً: الطّرق القديمة في فهم النصّ القرآني

شواغل الفكر الحديث

فتحت الحداثةُ وما بعده أبواباً واسعةً للتنقل بين الممنوعِ والمتداولِ، والعودة بهما من جديدٍ إلى السّاحةِ المعرفيّةِ ليشتغل الدّيالكتيك مِن جديد في ضوءِ وهج ما بعد الحداثة الذي فتح السّبيل لطرح المسكوت عنه/أو/المعرفة خارج نصّيّة في الفكر الدِّيني خصوصاً، والفكر العقلي على وجه العموم؛ من أجل إعادة قراءة النّصوص قراءة منفتحة متطلعة للكشف والمكاشفة عن كلِّ تلك المعوقات التي كانت وما زالت تعيق الفكر والمعرفة، والمجاز أحد تلك الشّواغل الإبستمولوجيّة التي لم تفارق الشّغل النّقدي والبلاغي على مدى البحث عن المعنى وتجلياته ضمن نسقيه القراءات لمدونات القدامى وتصوراتهم وما تحصّل عندهم عنه، ليتشكل فكر جديد يؤمن بأنَّ المعنى ليس ظاهرة ثابتة بل ((ظاهرة متحولة "**Reducable**" غير ثابتة، وإنَّ اللامعنى كامن دوماً خلف كلّ معنى))[1]، وهذا الفهم صار هو الشّغل المهيمن على السّاحة الفكريّة التي تطالب بتجديد الآليات، وتغير

(1) إشكاليّات القراءة وآليات التّأويل:47.

الانطلاقات القديمة التي ظلت مهيمنة لقرون من الـزّمن عـلى الفهـم للـنصّ المُقـدَّس بهـدف الوصول إلى العمق المعرفي والفكري والمعنى الكلّيّ الكامن والقائم فيه.

1- الفهم السّطحي للقرآن الكريم وعلاقته بالمجاز

يحمل النصّ القرآني سلطة روحيّـة عـلى القـراء، ويمـارس تلـك الـسّلطة بوسـاطة الرّمزيـة الرّوحيّة اللاهوتيّة، ويتفاعل مع الحدث عـبر إعجـازه في مجـالات تطبيقيّـة ونظريـة لا يمكـن حصرها، فنصوصه قديمة جديـدة قديمـة قـدم خلـق الكلمـة، وجديـدة بمـا تنتجـه القـراءات الحداثوية وما بعدها للنصّ القرآني من تحولات في مـسار المعرفـة، لـذلك سـاد الاخـتلاف بـين المُفسرين للنصّ القرآني، والمفكرين الذين اشتغلوا على إضاءة بعض المسكوت عنه/أو/المعرفـة خارج نصّيّة فيه بهدف اختراق تلك الحُجُب التي وضعتها بعض المدارس للنصّ القرآني وألزمتنا بها، وهنا جرت الممارسة التّفسيريّة والنّقديّة (الجماليّة) على النصّ بغية التّأويل والتّفـسير بمـا ينسجم مع مساراتها المعرفيّة حتَّى تناسب ثقافتها التي تعمل على ترسيخ جـذورها في عقـول إتباعها، لذلك فإنَّ قراءته قراءات تأويليّة منفتحة خارج أُطر القوننة التي وضعها أربـاب تلـك المدارس تنطوي على فهم يقوم على أنَّه نصّ ينطوي على سلطة، ويمارس سـلطته عـلى القـراء، لغرض تجسير المسافة بين العالم الدُّنيوي والعالم الآخروي، وفي النَّهاية هو كتاب سماوي يحمل رسائل مشفرة (من التّرميزات/و/التّشفيرات)، فالنصّ المُقدَّس نصّ قديم منقول إلينـا بدقـة وعلينا الحذر من نفرض قراءتنا الحداثوية وما بعدها وإسقاطاتنا على النصّ المُقدَّس وهـي اسقاطات ذاتيّـة تمثـل العقـل الفـردي الـذي لا يملـك الطّاقـة عـلى اختـزال الـنصّ القـرآني (النّوراني) بعقل فردي أو عقل جمعي، يعمل بصورة تجمعيّة، فهـو بحاجـة الى جملـة مـن (التّخارجات) عقل خارج المألوف، وخارج نطاق القدرة البشرية عـلى الفهـم، وخـارج عـالم الظّلمات، وتكوينه الرّوحي في عـالم الملكـوت، ووجـوده الجـسدي في عـالم الـدُّنيا، وعلمـه حضوري، ومتصل مع نور الـلـه إنَّه (الإنسان الكامل)، الذي صـاغته الـسّماء ليكـون سـفيراً

لها على عالم الأرض، لذلك الفهم السّطحي للقرآن يؤدي إلى فهم سطحي للمجاز يقوم على فهم معياري، وقد يؤدي إلى نفي المجاز، بخلاف الفهم العميق القائم على التّأويل المنضبط ينتج معنىً واسعاً فيه انفتاحات كونيّة تؤدي إلى توليد مجازي، يغادر المعياريّة إلى التّدبر بالوجود كلّه بكونيته.

2- الكيفيات التي فُسّر بها النصّ المُقدَّس

فُسّر النصّ المُقدَّس بكيفيات اعتمد على المُقدَّس ومرجعياته الثّقافية، والفكريّة، والمضمونيّة، في الكشف عن المجريات فيه وعلى هذا يمكن القول بأنَّ هناك تياران مؤسسان للمعنى هما:

1- التّيار السّياسي: الذي حاول النّفاذ في أعماق المجتمع، وخرق العقل الجمعي للمجتمع بهدف ترسيخ جذوره، بالاعتماد على تجسير العلاقة بين السّلطة والنصّ المُقدَّس، والمجتمع في علاقة اخضاع النصّ المُقدَّس والمجتمع لصالح السّياسي، على الرّغم من أنَّ الاشكاليّة قائمة في ((مَن يقرر المعنى الصّحيح الذي ينطوي عليه النصّ القرآني؟...والنصّ نفسه هو مكان الصّراع))[1]، وهذا يعني إنَّ الايديولوجيّة هي التي حكمت العلاقة بين النصّ المُقدَّس ومرجعياته الثّقافيّة، والفكريّة، المضمونيّة، وبدلاً من الكشف عن الأنساق المنطوي عليها النصّ المُقدَّس يكون التّقاتل على البقاء ضمن اصطراع الفرق الإسلاميّة كلّ يحوز المعرفة والكشف المعرفي لذاته من أجل تدعيم السّلطة، و ((في هذا التّمفصل بين الفقهي، والشّرعي من جهة، والسّلطوي السّياسي من جهة ثانية، ما دفع أهل الظّاهر إلى أن يفكّروا ويعملوا، كأنَّهم يملكون النصّ القرآني، نصّ الوحي، ملك استئثار واحتكار- بحجة الحفاظ على الدِّين، وهذه ليست في الواقع إلاَّ حجة للحفاظ على السّلطة القائمة - وعلى ثقافتها))[2]، وهذه

(1) الصّوفيّة والسّورياليّة:171-172.

(2) المصدر نفسه :172.

إحدى الكيفيات التي فُسر بها النصّ القرآني (التّفسير السّياسي) للنص في أُطر المنافع السّلطويّة، فهم ((اخذوا يرون في كلِّ من لا يشاركهم طريقتهم في فهم النصّ، ويشاركهم الرّأي، خارجاً عليهم، عاملاً على أن يسلبهم تلك الملكيّة، إذن لتحل عليهم اللّعنة، وليوصف بأنّه مبتدع وضال وزنديق وكافر، وهذا ما حول المجتمع العربي الإسلامي، إلى مجتمع نبذ وعزل واقصاء، مجتمع نفي وقتل، وسوغ أهل الظّاهر هذا كلّه بالنصّ القرآني نفسه، وهكذا حولوا هذا النصّ من كونه ميداناً للتنافس على استقصائه والكشف عن ابعاده الفكريّة، إلى جعله ميداناً للتنافس على السّلطة، والحقّ أنَّ أهل الظّاهر لم يقتلوا اعداءهم وحدهم، وإنَّما قتلوا النصّ ذاته- من حيث أنَّهم حصروه في كونه شرعاً يخضع في تفسيره وتطبيقه إلى "العقل" السّائد))[1].

2- تيار الهوية: ظهر توجه وتخندق مع التّفسير السّياسي (التّفسير هوية الجماعة)، وهنا محاولة لإلغاء (هوية الآخر) داخل (هوية الجماعة) كون الجماعة دائماً على حقّ، فـ((الهوية بحسب هذه المقولة، كينونة مغلقة، وليس الآخر موجوداً بالنّسبة إليها، إلاَّ بقدر ما يتخلى عن هويته ويتحول إليها-ينصهر في أناها، فهي إمّا أن تمجد الآخر لتتماهى معه، وإمّا أنَّها تهجوه، لكي تنبذه وتستبعده))[2]، وهذا يؤدي إلى قتل الافكار المهمة في النصّ بحكم جعل الشّخص هو القائم على تحديد مسار المعنى بما يخدم الهوية الجماعيّة والفرديّة على حدّ سواء عن طريق ((خلع طابع المفارقة والألوهة أو التّجريد والتّعالي على المعاني والقيم التي هي ممارسات بشريّة، دنيويّة ومحايثة))[3].

(1) الصّوفيّة والسّورياليّة:172-173.

(2) المصدر نفسه:190.

(3) اصنام النّظريّة وأطياف الحريّة:9.

في قبال هذه التّيارات والحراك الفردي والنّخبوي يمكن القول بأنَّ خضوع الـنصّ المُقـدَّس صار ضمن هذا الحراك يسير بخطين هما:

1- التّفسير التّاريخي: الذي يرى فيه وثيقة تاريخية حـدثت لأنـاس عـاصروا زمـن الـنصّ /أو/ سابقين على زمن النصّ، لذلك فهو كشف تاريخي عن تلك الأحداث وتجلياتها في القصص القرآني وما يحمل من بِنيـة سرديّـة تكـشف عـن انـساق ثقافيـة تعتمـد التّـاريخ مرجعـاً معرفياً لها، وهذا التّفسير ((يهدف إلى الوصول إلى معنى النصّ عن طريق تجميع الأدلـة التّاريخيّة واللّغويّة التي تساعد في فهم النصّ فهماً "موضوعياً"، أيّ كما فهمه المعـاصرون لـزمن نـزول هـذا الـنصّ مـن خـلال المعطيـات اللّغويّـة التـي يتـضمنها الـنصّ وتفهمـه الجماعة))[1].

2- التفسير التّأويلي: وهو نوع من التّفسير حاول المُفسر مغادرة مناطق التّفسير الضّيقة التـي تعتمد كتلة من المرجعيات اللّغويـة، والأدلـة التّاريخيّـة، وأقـوال التّـابعين للكـشف عـن المعنى، واعتمد على الذّات وما ينكشف لهـا مـن طبقـات المعنـى بـالاعتماد عـلى الـنصّ وتشكلاته وعوالمه المُضمَرة، ففيه ((المُفسر لا يبـدأ مـن الحقـائق التّاريخيـة والمعطيـات اللّغويّة، بل يبدأ بموقفه الرّاهن محاولاً أن يجد في القرآن (النصّ) سنداً لهذا الموقف))[2].

لذلك كان لكلا الاتجاهين انصار يتحزبون له ويـدافعون عنـه، ولكـن لم يـؤدِ ذلـك إلاَّ إلى مزيد من طمس المعنى الكامن في طبقـات القـرآن الكـريم، ففـي الاتجـاه الأوّل: ((يتجاهـل المُفسر ويلغي وجوده لحساب النصّ وحقائقه التّاريخية واللّغويـة))[3]، وفي الاتجـاه الثّـاني: لا يتجاهـل هـذه العلاقـة بـل يعمـل عـلى تأكيـدها[4] في اعطـى فرصـة للمُفـسر للكـشف عـن

---

(1) إشكاليّات القراءة وآليات التّأويل:15.

(2) المصدر نفسه:15.

(3) المصدر نفسه:16.

(4) المصدر نفسه:16.

طبقات المعنى لإيمان هذا الاتجاه بحتمية تعدد طبقات المعنى في النصّ الدِّيني وخصوصاً القرآن الكريم؛ لأنَّه حمّال وجوه، وبذلك يكون دور المُفسر فيما تطمح إليه القراءات أن ((تصبح مهمة المُفسر هي النّفاذ إلى عالم النصّ وحل مستويات المعنى الكامن فيه، الظّاهر والباطن، الحرفي والمجازي، المباشر وغير المباشر))[1].

3- حصرية فهم النصّ المُقدَّس

اختلف العلماء في حصرية فهم النصّ المُقدَّس، وطبيعة ذلك الفهم ضمن منطلقاته وتكيفاته مع الواقع والحياة والحركة العلميّة، وما توصل إليه الأفق المعرفي، اقصد العلاقات المؤسسة بين النصّ والقارئ، فبعضها ينطلق من النصّ إلى القارئ، والبعض الأخر من القارئ إلى النصّ، وهناك من يخالف ذلك وينطلق من الوقائع التّاريخية (أسباب النّزول) باتجاه النصّ والقارئ، وهذا يُفسر العلاقة القائمة بين النصّ والقارئ، إذ ((إنَّ العلاقة بين المُفسِّر والنصّ ليست علاقة إخضاع من جانب المُفسِّر وخضوع من جانب النصّ، والأحرى القول إنَّها علاقة جدليّة قائمة على التّفاعل المتبادل))[2]، وهذا يعني وجود علاقة تبادليّة - جدليّة بين النصّ والمُفسِّر، ذلك ((أنَّ المُفسِّر في -علاقته بالنصّ- لا يستطيع تجاهل البُعد التّاريخي الذي يفصله عن زمن النصّ، ولا يستطيع من ثُمَّ أن يحل نفسه بالماضي وصولاً إلى موضوعيّة مطلقة في النصّ، وليس معنى ذلك أن ذاتية المُفسِّر تلغي الوجود الموضوعي للنصّ وتُخضعه اخضاعاً كاملاً لينطق بما يشاء))[3]، وينطلقون من جملة الاطروحات هي:

1- التّفسير بالمأثور: أيّ المنقول عن النّبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، و ((يهدف إلى الوصول إلى معنى النصّ عن طريق تجميع الأدلة التّاريخيّة واللّغويّة التي تساعد

(1) إشكاليّات القراءة وآليات التّأويل:46-47.

(2) فلسفة التّأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدِّين ابن العربي):5-6.

(3) المصدر نفسه:13.

على فهم النصّ فهماً "موضوعياً"، أيّ كما فهمه المعاصرون لزمن نزول هذا النصّ من خلال المعطيات اللّغويّة التي يتضمنها النصّ وتفهمها الجماعة))[1]، فهو يعتمد على السّياق للكشف عن المعنى في النصّ.

2- إنَّ التّفسير بالرّأي (التّأويل): هو الحاكم في الكشف عن المعنى ويفتحون باب التّأويل لتدخل القارئ في تسليط عقله على فهم النصّ، و ((قد نظر إليه على اساس أنَّه تفسير "غير موضوعي"، لأنَّ المُفسّر لا يبدأ من الحقائق التّاريخيّة، والمعطيات اللّغويّة، بل يبدأ بموقفه الرّاهن محاولاً أن يجد في القرآن (النصّ) سنداً لهذا الموقف))[2]، فهو يتخذ من الحفر المعرفي منطلقاً للوقوف على فهم معاصر للنصّ.

3- إنَّ النصّ يفسر نفسه بنفسه: فلا حاجة للرجوع إلى مصدر آخر، ويعتمد على أنَّ النصّ فيه آيات تفسر الآيات وعلى هذا التّرتيب يتم الكشف عن المعنى.

4- تفسير الصّحابة والتّابعين: هو المرجع في تفسير النصّ لقربه من زمن النّزول، وسماعه لتفسير آياته من النّبي، ذلك ((أنَّ التّفسير الصّحيح - عند من يطلقون على أنفسهم "أهل السّنة"- قديماً وحديثاً- هو التّفسير الذي يعتمد على سلطة القدماء))[3]، وهذا يعين أنَّ هنالك من ((يتصورون أنَّ الصّحابة اشخاص مُقدّسون، وليسوا بشراً وفاعلين اجتماعيين))[4]، وبالنّتيجة وجوب قبول كلّ ما جاء عنهم.

5- تفسير المعصوم (عليه السّلام): هو المرجع في الكشف عن طبقات ووجوه المعنى فيه.

ضمن هذه الاطروحات، على وفق الفهم الإمامي.

وعلى ضوء الكلام المتقدم هل يوجد تفسير فارق المتقدم؟.، الجواب عنه: انحصر الفهم ضمن هذه التّصورات وكلّ محاولات التّجديد قاومها التّيار الرّاسخ والمهيمن

(1) إشكاليّة القراءة وآليات التّأويل:15.

(2) المصدر نفسه:15.

(3) مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن:250.

(4) الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديلوجيّة الوسطيّة51.

على المعنى الذي شكّل لنفسه مؤسسة معرفيّة تنتصر في فرض المعنى على القارئ بوساطة الآتي:

1- تكرير المعلومات في الموسوعات التّفسيريّة التي رسخها علماء التّفسير في أذهان المُفسّرين المعاصرين واللاحقين للطبقة الأوّلى من المُفسّرين.

2- محاولة اثبات ما ذهبوا إليه بناء على الأدلة اللّغويّة، والبلاغيّة، والأدبيّة، لترسيخ المعنى، والقول بصوابيته، وهو المراد من النصّ المطلق في قبال النصّ المقيّد الذي خلص إليه الفكر والبحث البشري.

3- التّأسيس لمدارس فكرية تعمل على تدريس ما انتهى اليه عقل الطّبقة الأوّلى من المُفسّرين بوصفه هو المراد والمتحصل من نضوج البحث القرآني في الإعجاز، واللّغة، والبلاغة، والأدب.

4- نفور الطّبقة المتشرعة من التّفسيرات المعاصرة، التي حاولت الانفكاك من التّرسيخ العنيف لمعنى الثّبات المعنوي في القرآن.

5- عدم شيوع المعنى الجديد والفهم المعاصر الذي انتجه المناهج النّقدية الجديدة والكشوفات الغربيّة بين الطّبقة المتشرعة، وهذا ما جعل محاولات التّجديد تسير بفردية، ويوجد دائماً اتجاهاً معاكساً لها يرفض الجديد، ويعمل على ترسيخ النّسق المهيمن في الأمة.

4- تصارع المُفسِّرون على المعنى وظلاله في النصّ المُقدَّس

بعد ظهور العقل التّداولي لم يعد النصّ المُقدَّس يتقولب تحت سطوة المُؤدلج، والمُؤسس، وهيمنة المعنى القارّ، وكسر إرادة القارئ في الفهم المعاصر للنصّ الدِّيني، إذ ((لا مجال بعد للكلام عن حقائق مطلقة وحلول قصوى أو قيم نهائيّة، سواء تعلق الأمر بالعناوين القديمة أم الحديثة، بالدِّين والعقلانية أم بالإيمان والحريّة أم بالمحافظة والثّورة، ومن هنا ليس المهم مضامين المدارس والعقائد والمذاهب، لم تعد المناقشة أيّ

مذهب هو الأصح أو أيّ معتقد هو الأصدق))[1]، وكنتيجة مباشرة تمخضت عن الصّراع القائم بين الدّولة الأمويّة والخلافة الشّرعيّة أن انتجت قاعدة لحماية المكتسبات التي حققتها الدّولة الأمويّة، فاتخذت من الدِّين وسيلة لتحقيق ترسيخ أُسس وشرعية هذه الدّولة، لـذلك ((كـان للدولة الأموية، منظرون إيديولوجيون يسوغون نشاطها وممارستها من جهة، ويحـاربون مـن جهة ثانية، جميع الذين يناوئونها، فعلى الـصّعيد الـدِّيني، اسـتأثر الـسّلفيون بحـقّ التّفـسير، وجعلوه وقفاً عليهم، وكفّروا جميع الفرق أو الاشخاص الذين حاولوا أن يفسروا الدِّين تفسيراً مغايراً، لأنَّه يؤدي إلى التّشكيك في الأسس التـي تقـوم عليهـا الخلافـة الأمويّـة، وكـان هـؤلاء السّلفيون يزعمون أنهـم يرثـون عـصمة النّبـي، وأنَّهـم يحكمـون عـلى الآخـرين باسـم هـذه العصمة، والفرق بين التّفسير السّلفي والتّفسير التّأويلي الذي قامت به الفرقة المناوئة، هو انَّ الأوَّل يتمسك إلى جانب القرآن بالسّنة والصّحابة، وبخاصة الخلفاء الثّلاثـة الأوّل، بيـنما الثّـاني يتخذ من القرآن منطلقه الوحيد))[2]، ولذلك دخل المجاز بوصـفه العنـصر الـرّئيس في ترسـيخ المعنى عند فريق، وبوصفه العنصر الهادم للمعنى عند فريق آخر، فهو الكاشف عـن المعنـى عند الطّرف الأوّل بوصفه الوجه الآخر للتأويل، و ((لـيس المجـاز إلاَّ اسـماً أخـر للتّأويـل اعني أنَّه الصّيغة الفنية للموقوف الفكري العام الذي يكشف عنه القول بالتّأويـل، وكـما حاربــت الــسّلفية التّأويــل حاربــت المجــاز، فالقــديم في منظورهــا حقيقــي، ولا يعــبر عن الحقيقي بالمجازي، بل بالحقيقي، وكلّ ما في القرآن حقيقي، ولهذا كـان كـلام اللــه حقيقياً لا مجازياً، فاللـه لا يلجأ إلى المجاز، اللّجوء إلى المجاز في نظر الـسّلفية التّقليديّـة، دليل ضعف في الأداة اللّغويّة، واللـه خالق اللّغة ويعرف موضع الكلمة، اضف إلى ذلـك أنَّ المجـاز مـن بـاب المبالغـة والتّخييـل، أيّ مـن بـاب الكـذب مـما لا يجـوز أن يقـع في

(1) تواطؤ الأضداد:46.

(2) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:120/1-121.

كلام الـلـه، فالتّجوز لا يصح في كلام الـلـه، وما يحاول أن يسميه بعضهم مجازاً قرآنيّاً، إنَّما هو حقيقة لكننا لا نعرف كنهها))[1]، لذلك كان مفروضاً على المجاز وظيفة وغايـة، فــــ((المجـاز غايته تكثير الدّلالة))[2]، وفضلاً عن الوظيفة العاطفية، فــــ((المجاز يخلـق حالـة احتماليّـة في اللّغة تساوي حالة الاحتمال في الـشّعور))[3]، لـذلك اقتـضى أن يكـون المجـاز كاشـفاً لـسبر غـور المعنى العميق/أو/الخفي، فـ((المجاز هو المعنى الذي يعجز ظاهر اللّفظ عـن الاتيـان بـه، إنَّـه في مجال الشِّعر كالتّأويل في مجال التّفكير، فكما أنَّ التّأويل كشف عن المعنى الخفي الحقيقـي، فإنَّ المجاز كشف عن المعنى الباطن وراء اللّفظ))[4]، لأنَّ اللّغة الـشِّعريَة بحـداثتها ((بـداءً مـن تجربة أبي نؤاس وأبي تمام، لا تنقل أشياء وحوادث، وإنَّما تنقل إشارات وتخيلات، فهـي لا تهـدف إلى تطابق بين الاسم والمـسمى، وإنَّمـا تهـدف عـلى العكـس، إلى أن تخلـق بيـنهما بعـداً يـوحي بالمفارقة لا المطابقة))[5]، وهي بذلك لا تهدف إلى التّقريرية بقدر تحقيقها للجمالي، فهـي ((أذن لا تعبر عـن علاقـة موضـوعيّة بالأشـياء، بـل عـن علاقـة ذاتيـة وهـذه علاقـة احـتمال وتخيـل، والأشياء فيها لا تنفـذ الى الـوعي وإنَّمـا تنفـذ إليـه صـورة احتماليـة عنهـا، وهكـذا تكـون اللّغـة الشِّعريّة جوهريّاً لغة مجاز لا حقيقة، فهي تنـاقض اللّغـة كـما تنظـر إليهـا الاتباعيّـة، ذلـك أنَّ الحقيقة، في المفهوم الاتباعي، يجب أن تكون جوهر اللّغة الشّعريّة، لأنَّها جوهر اللّغة القرآنيّـة، بينما نرى أنَّ الاحتمال، أيّ المجاز، هو في منظور التّحول، جوهر اللّغـة الـشِّعريّة))[6]، ومـن هنـا ينفتح باب الاحتماليّة في فهم المعنى القرآني، و ((هذا يعني أنَّ للقرآن جـانبين: لغويّـاً وهـو مـا يمكن من يفسّره المُفسّر اسـتناداً عـلى معرفتـه بعلـم اللّغـة، ودينيـاً، وهـو ينقـسم إلى قـسمين:

---

(1) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب: 149/1.

(2) المصدر نفسه:150/1.

(3) المصدر نفسه:150/1.

(4) المصدر نفسه:153/1.

(5) المصدر نفسه:154/1.

(6) المصدر نفسه:154/1.

الغيبي: الذي لا يعرفه غير الـلـه، والأرضي: الذي لا يعرفه غير النّبي والـذي لا يمكـن تفـسيره إلاَّ استناداً إلى ما قاله النّبي، ويعني هذا أنَّه لا يجوز القول بالرّأي في تفسير كلّ ما يتصل بالـدِّين، وكلّ قائل برأيه مخطئ وإن اصاب الحقّ))[1].

5- آفاق أصول النصّ المُقدّس

أيّ إقفال النصّ المُقدَّس على معنى دون التّحديث فيه أو الإنفتاحـات عليـه، وهـذا الاقفـال على معنى، والانفتاح على أخر يحاول الكشف عن أصول معرفية قائمة في النصّ ترتكز على:

1- السّماوي (النّوراني): يكشف الخالق عن تشكل العالم الوجـودي، ومـا قبـل الوجـودي، ثُـمَّ نهاية العالم، ثُمَّ العالم الآخروي، وسلاسل من البـدايات في تلـك العـوالم بعـد سلاسـل مـن النّهائيات في العالم الأرضي، وهذه أصـول تنطلـق مـن النّـوراني إلى النّـور (القـرآن)، فهـي معرفة إلهية، مفارقة للعقل المادي (المقيد).

2- الأرضي (الظّلماتي): الذي يُفيد من العلم الحصولي في الكشف عن كلّ ما تقـع عليـه روحـه ومن ثُمَّ عقله، ويحاول اختراق النّوراني فيظل عالم من العتمة، كلّ شيء فيه مقيد بنطـاق التّحول في المعرفة، وسلامة الرّوح للكشف عن النّور المشع من هذا النصّ المُقـدَّس تحـت تواطئ الأضداد.

وعلى هذا فالنصّ يؤس لذاته أصولاً معرفيّة للتداول، والقراءة، والكشف عن المعنـى الكـامن فيه، والنّوراني الذي يحـاول شـق الظّلـمات والعـتمات في عـالم الـدُّنيا؛ مـن أجـل احيـاء النّفـوس، والهداية في انقضاء عوالم من التّسافل البشري، ومعرفـة ترميـزات هـذا الـنصّ وفهمهـا، ومحاولـة معرفة كيفية تكوين المعنى وتشكل النّظام البنائي الحاكم فيه.

(1) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب: 187/1.

6- التّأثير الذي يحدثه النصّ المُقدّس

لا يمكن انكار الدّور الذي يمارسه النصّ المُقدَّس من هيمنة على عقول الناس وقلوبهم، فهو نصّ مركزي في الثّقافة العربية، ومحرك فاعل للمجتمع، وموجه في قيادة الأمة، لذلك يمكن الكلام عن تأثيرات للنصّ المُقدَّس ومنها:

1- تأثير تشريعي (هرمنيوطيقا الشّك)[1]: مصدر التّشريع الرّئيس الذي ينطلق منه الفقيه في الاستدلال على الحلال والحرام، والعبادات، وجميع المعاملات.

2- تأثير إيماني (هرمنيوطيقا الإيمان)[2]: لا يكتمل الإيمان للعبد إلاّ بالخضوع المطلق لكلّ ما يفرضه القرآن من التزامات.

3- تأثير دلالي: لا يمكن القول بصوابيّة الفهم البشري لأيّ نصّ بشري عادي من دون الاعتماد على القرآن، والقول بوجود هذا البناء فيه، فهو المؤسس لقواعد الفهم البشري، منه ينطلق اللّغوي ، والصّرفي، والبلاغي، وهكذا ضمن سلسلة تواصلية لا تنقطع صلتها به.

4- تأثير نفسي: التأثير النّفسي يمكن في الرّوحيّة التي يخلقها النصّ المُقدَّس، فكلام الله نور ينفذ إلى الرّوح، ويخترق الظّلمات، ويحقق التّواصل مع السّماء، ويستقر في القلب والعقل، فيفعل مفعوله في الأخذ بالرّوح والوجدان نحو بحر من المعاني التي تنفث سحرها الحلال في ذات القارئ فتشده نحو النصّ، وتجعله محل اشتغالاته.

7- أفق استجابة القارئ وموقعها من الفهم للمُقدَّس

لا يمكن لنصّ أن يموت فهو مستمر باستمرار الحياة، ولن يتوقف نسل المعنى عند معاصريه النصّ، فهو ذو امتداد طولي يتنوع عطاؤه بتنوع المعارف في كلِّ زمان، لأنَّ

(1) (هرمينوطيقا الشّك):هي نوع من الفحص لصلاحيّة كلّ ادعاء في النصّ المُقدَّس، بالحذر الشّديد بالقياس إلى كلّ دليل عقلي، أو تاريخي، أو اجتماعي... .، يُنظر: مُقدّمة في الهرمينوطيقا:24.

(2) (هرمنيوطيقا الإيمان):هي نوع من التّأثير الرّوحي والإقبال على الكلمات المُقدَّسة والإيمان بكلِّ ما في الكتاب المُقدَّس من تصورات ومفاهيم. يُنظر: المصدر نفسه:24

((النصّ كائن حي، شأنه في ذلك شأن الكائن البشري، يحمل مثله بـصمات وملامـح إنـسانيّة تعبّر عن مؤلفه الأصلي، سواء أكان المؤلف فرديّاً أم جماعيّاً، كما أنَّه ينقل الجينـات الوراثيّـة لعصره الفني، يعني هذا أنَّ النصّ يتحول إلى صورة أيقونيّة تجسّد ملامح مؤلفهـا وتتطـابق معه لتصبح بعد ذلك الصّورة نفسها لمتلق ضـمني وجناسـاً خطيـاً لـه))[1]، وهـذا يعنـي أنَّ التّأثير الذي يتركه النصّ المُقدَّس هو ذاته على القراء، فمنهم من يتفاعل معه بشدّه، ويتـأثر بعواطفه، ومنهم من يخالف ذلك التّأثر ويعمل عقله، فما سرّ هـذه الاختلافـات والتّفـاوت في التّلقي؟.، تختلف الثَّقافة التي يتسلح بها القارئ وهي مرآة الفهم للنصّ المُقـدَّس لحظـة اللقاء الأوّلى والمعاودة معه، وهذا يعكس تفاوت الفهم للنصّ المُقدَّس، لذلك تتـضح الغايـة من التّلقي الجمالي للنصّ بشكل عام والمُقدَّس بـشكل خـاص، إذ ((إنَّ العلاقـة بـين العمـل الأدبي والقارئ تعرض من خلال وجهين اثنين: وجه جمالي، وآخر تاريخي، وقبـل ذلـك يكـون تلقي القراء الأوائل للعمل متضمناً حكم قيمة جمالي، يستند مرجعيّاً إلى أعمال أخرى قرئت من قبل إن هذا الفهم الأوّل للعمل يستطيع من بعد أن يتطور ويغتني من جيـل إلى آخـر، مكوناً عبر التّاريخ سلسلة من التّلقيات هي التـي تحـدد الأهميـة التّاريخيـة للعمـل وتبـين مقامه ضمن التّدرج الجـمالي))[2]، ولكـن تبقـى الخـصوصيات قائمـة في النّـصوص المُقدَّسـة، فالقائل فيها هو الخالق والمتلقي المخلوق، وفي نظر "يـاوس" (**Yeos**) فـإنَّ ((العمـل الأدبي الكبير هو الذي ينتهك أفق انتظار عصره، وبتكسيره لذلك الأفق يستتبع تحويراً دائماً له))[3]، فما بالك بالنصّ القرآني الذي يتحدى الزّمان والمكان واللّسان، وهذا يعني أنَّ النّظر للمعنـى في النصّ المُقدَّس يؤسس لذاته بنـاءً عـلى الفهـم الآني والمـرحلي، وعـلى هـذا فـــ((إنَّ أفـق الانتظـار عنـد يـوس، لـيس شـيئاً قـاراً وثابتـاً، بـل إنَّـه في حركـة وتطـور مـستمرين تبعـاً

(1) لذة النصّ: 25.

(2) **Pour une este`tique de la re`ception", Jauss, p.45.**

(3) التّلقي الأدبي: 20.

لتطورات القراء والمتلقين، ذلك أنَّه انطلاقاً من القراءة الأوّلى يتم تأسيس الأفق، ثُمَّ تتعاقب القراءات تترى، يقتصر فيها أوَّلاً على إعادة إنتاجه أو تعديله فقط، ثُمَّ بعد ذلك يخضع للتغيير أو التّصحيح، فإذا كان التّعديل وإعادة الإنتاج يحددان قوّة سريان الأفق وامتداده))[1]، وجميع تلك التّحولات تعتمد على القارئ الخبير في ممارسة التّأويل للنصّ.

(1) النصّ وتفاعل المتلقي:29.

المبحث الثّاني

سلطة القراءة/و/سلطة النصّين المُقدَّس والمُدنَّس

بين التّشكل المعرفي والانفتاح الحضاري

لا يمكن اكتمال المعنى في الخطاب الدِّيني ولا نعني بالاكتمال نقص المعنى في الخطاب، بل نقص المعنى يأتي لأسباب لعلّ في مُقدّمتها/أو/الأوّل: اكتمال المعنى يؤدي إلى موت الخطاب، والثّاني: مَن هو القائم على المعنى في الخطاب/أو/ الحائز له، والثّالث: فاعليّة الهيمنة العقديّة لمن يثبت حيازته للمعنى في الخطاب، والرّابع: السّعة في اللّغة العربيّة لا يمكن معها اثبات حيازة الخطاب على معنى واحد بل يمكن التّرجيح، وبناءً على هذا تتعدد السّلطات وتتفاوت، و ((يصبح النصّ الدِّيني مكاناً لحرب القراءات- السّلطات، وبوصف كلّ من هذه، أنَّها تمثل الحقّ، وتتطابق مع الإرادة الإلهية، ومن حيث أنَّها تبعاً لذلك، تفسر كلّ تعارض معها على أنَّه تعارض مع الحقّ، توصلنا هذه القراءات المتصارعة إلى عالم مغلق تتحرك فيه "عقائد" أو "مذاهب" كلّ منها عالم مغلق بدوره))[1]، وفي خضم هذا يكون النصّ الدِّيني المُقدَّس في قلب التّصارع، ثُمَّ تخف الحدة في النصّ العادي المُدنَّس؛ لأسباب تتعلق بقدسيّة النصّ الدِّيني لارتباطه بالله تعالى والنّبي، وفاعليته في تحريك الأمة، وهيمنته على عقل القارئ، وضبط حركيّة المجتمع، بخلاف النصّ العادي الذي ارتبط بالأفراد، وفاعليته في تحقيق المتعة الفنيّة.

أوّلاً: سلطات التّصارع المعرفي

نخوض في السّلطات التي تتنوع وتتعدد وتبقى في المُقدِّمة سلطة النصّ القرآني على القارئ النّموذجي (الإمام) بتبني النّظريّة الإماميّة وعلى الفرد والمجتمع، وسلطة الإمام على الفرد والمجتمع، وطرق تلقي هذا النصّ واستجابة القارئ لما يتكلم به الإمام، وما يحتوي

(1) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب25/1.

هذه العلاقة من كشف معرفي لا يعرف التّوقف ولا ينتهي عند قارئ عادي أو قارئ نموذجي، مثلما لا يتوقف عند زمان أو مكان، فهو يستوعب كلَّ تلك التّحولات بحمولاتها المعرفية والّسياسيّة، ويندمج في المنظومة المعرفيّة محطماً التّمرد المضموني، وكاشفا عن زيف الإلتواءات، ومجلياً للخفي والغامض في ظل من التّصارع المعرفي الذي يرسم سياسة الكلام على الكلام والنّقد على النّقد.

ثانياً: تعدد السّلطات

لا يمكن أن تجاوز السّلطة في أيّ منحى من مناحي الحياة الفكريّة، والثّقافية في الأمة، فهي تتعدد بتعدد الابستمولوجي، وهذه السّلطات هي:

1- سلطات روحيّة

وتعدد هذه السّلطات التي تقترب من المتلقي الأوّل للوحي –اقصد النّبي- وتنقسم على أقسام:

1- سلطة القرآن الكريم: وهي السّلطة الأوّلى التي تمارس دورها في المجتمع الإسلامي وبقوّة المرجعيّة الثّقافيّة التي تدخل في كلّ خصوص وعموم، لذلك فهناك من يذهب إلى ((أنَّ لفظ القرآن والحديث يحمل على ظاهره إلاَّ أن يدل قرينة نقلية أو عقلية على خلافه ويختلف النّاس في فهم القرآن))[1]، وهذا ما يجعل القرآن في طبقة خاصة تحوي كلّ المعارف وخارج المعارف، فـــ((القرآن الكريم البالغ في الفصاحة والبلاغة حدّ الإعجاز الخارج عن قدرة البشر))[2].

2- سلطة الحديث النّبوي: يمارس الحديث النّبوي ضغطه الرّوحي وتوجيه القارئ نحو فهم خاص للقرآن الكريم، والمجتمع، والدّولة الإسلاميّة.

(1) شرح أصول الكافي:14/1.

(2) المصدر نفسه:296/1.

3- سلطة الإمام: وهي السّلطة التي تتغلغل في قلوب وعقول القراء، ولا يمكن أن تركن إلى السّلطتين: (السّلطات المؤسسة، والسّلطات السّياسيّة).

4- سلطة الصّحابي: يعد الصّحابي حجة على المجتمع الإسلامي في توجه الفهم للمُقدَّس، وما ينتج عن ذلك من جرّ المعنى لساحته، وفرضه بقوّة الصّلة والقرب من النّبي بوصفه المتلقي الثّاني بعد النّبي.

2- سلطات ثقافيّة

وهي تعدد وتتفرع وتنقسم على نوعين:(سلطات مُؤسسة، وسلطات معرفيّة).

1- سلطات مُؤسسة: وهي سلطة تخذ شرعيتها من الفرد، فهو المُؤسس والمشرع للمعرفة وصاحب الفعل القولي، وتنقسم على أقسام:

أ- سلطة المؤلف: للمؤلف سلطة فعليّة على المتلقي والمعلومة التي ينقلها، فهو يعمل على شدّه لما يكتب، ويعمل على تعزيز المعرفة بوسائل عديدة ومتباينة توظف في النصّ وخارجه.

ب- سلطة الشّارح: يمتلك الشّارح سلطة ولكنها محفوفة بالمخاطر، فهو يتعامل مع النصّ وبما يتوافر عليه هذا النصّ من قدّاسة، لذلك فهو لا يمتلك إلاَّ أن يخضع لتلك السّلطة، وبالنّتيجة يكون تحت سلطتين: سلطة النصّ المُقدَّس، وسلطة ما جاء عن السّلف من نصوص تفسر النصّ المُقدَّس وتحفر في مضمونه بغية تثبيته، وتعتمد على العلاقة بين النصّ ومضمونه وخصوصاً مسائل (التّوحيد) بأنواعه، فقد ((خلق الله عباده للطاعة والانقياد له في كلّ ما أمر به ونهى عنه في الكتاب، وظاهر أنَّ كلّ أحد لا يقدر على استنباط المقصود منه لكونه ظاهراً وباطناً، ورمزاً وإشارة ومجملاً ومفصلاً، ومحكماً ومتشابهاً، وعامّاً وخاصّاً، ومطلقاً ومقيداً، ومفهوماً ومنطوقاً، وناسخاً ومنسوخاً؛ فلذلك وجب في الحكمة ثبوت إمام ينطق عن الله بما أوجب عليهم وما يحتاجون إليه لئلا يضلّوا، ولا يبقى لهم حجّة ومعذرة وهو لسان الحقّ والنّاطق عن

كتابه والمبين لخطابه))[1]، فالشّارح ينطلق من هذه العلاقة ويعود إليها في تحصيل المضمون.

ج- سلطة المُفسِّر: يمارس المُفسِّر سلطته على النصّ بسوق الحقائق جاهزة له مع الاستنتاجات والرّبط بين مصادر المعرفة، بالاستدلال المنطقي، واللّغوي، والكشف عن تعدد المرجعيات الثّقافيّة، وتفسير النصّ القرآني بالاعتماد على الحديث وبالعكس.

د- سلطة القارئ: أين القارئ في كلّ ما تقدم، وهل هو سلطة مضافة إلى السّلطات، أم هو مجرد متلقي لما تقدم من السّلطات؟.، لا يمكن أن لا يترك النصّ المُقدَّس مجالاً للقارئ للاجتهاد فيما يسوق إليه من معلومات تراكميّة، تكشف عن دافعيّة إشغال (العقل الفردي) الذي يسير بتناسق مع (العقل الجمعي) وقد يخرج عن سلطته.

هـ- سلطة المجتمع (العرف): المجتمع وسلطة العرفي على النصّ لا يمكن لها أن تتوقف، فالقارئ الفرد لا يسير دائماً في علاقة توأفقيّة مع المجتمع، لربما حصل العكس في مخالفة هذه السّلطة، ولابد من تجاوز ذلك التّعارض، فلا يبقى الفرد بين سلطتين دون خروج على أحدهما.

و- سلطة الشِّعر: يمثل الشِّعر سلطة على المُفسِّر والشّارح والقارئ، وهو يكشف عن استدلال عميق ومعرفة بلغة العرب التي نزل بها القرآن الكريم.

2- سلطات معرفيّة: وهي ترتكز على المُؤسس له من الفرد حتَّى يتشكل الصّيغة الجمعيّة فيكون نسقاً لا يمكن الخروج عنه لأنَّه صار مؤسسة، وينقسم على أقسام:

أ- سلطة الإعجاز: لا يمكن إغفال دور علماء الإعجاز الذين أوصلوا العقل الفردي على أن يعمل في كشف التّركيب السّحري للنصّ المُقدَّس، وكشف التّرياق الذي اشتغل عليه ذلك النصّ حتَّى صار معجزاً وخالداً في الآن نفسه.

---

(1) شرح أصول الكافي:36/1.

ب- سلطة النّقد: لابد من القول بأنَّ النقد لم يفارق النصّ المُقدَّس، سواء بما يكتبه المُفسِّرون، أو علماء الإعجاز، أو علماء البلاغة، فهو يمارس نقد النّقد للكشف عن إسرار ما انتهى إليه العقل البشري في لحظة زمانيّة معينة.

ج- سلطة البلاغة: فهم العلماء بأنَّه لا بد من علم قائم على معرفة تعدد احتمالات المعنى في الخطاب/أو/النصّ، فكانت ولادة البلاغة التي مارست عنفها على النصّ والقارئ.

3- سلطة سياسيّة (سلطة الحاكم)

وهي سلطة تمارس عنفها على السّلطتين: (السّلطات المُؤسسة، والسّلطات الثّقافيّة) وتمارس قمعها للسلطة الرّوحيّة، فهي تعمل على توجيه السّلطات المُؤسسة بما يتوافق وتوجهها السّياسي، وتعمل على مراقبة السّلطة المعرفيّة، وتحاول أن تهيمن على التّشكل المعرفي الإسلامي عبر امتداد حكمها.

ثالثاً: إشكاليّة المعنى في الخطاب الدِّيني

منطلق الاختلاف حول التّأسيس للمعنى

يتحكم في مسالك المعنى جملة من العوامل والمؤثرات بعضها (داخل- نصّي)، والآخر (خارج- نصّي)، وتتراصف هذه المؤثرات لتنتج المعنى بأقرب صوره، والمراد من النصّ دون القول بأنَّ هذا هو المعنى القطعي ومن المؤثرات ما يأتي:

1- ثقافة السّلطة/و/سلطة الثّقافة

تمثل السّلطة أحد أهم العوامل الرّئيسة التي شكَّلت المعنى ودعمته ورسخته في الأذهان، بالاعتماد على دعم مؤسسة ثقافيّة معينة، وتشجيعها عبر الدّعم المعنوي والمادي والنّشر والتّرويج، واقصاء المنافس لها من المؤسسات الثّقافيّة، دون الاعتماد على ثقافة الجدل والحوار، وترسيخ الثّابت المتواتر عن الاصول الدِّينيّة الأوّلى بل عملت على تجاهلها، وتعمدت طمسها وتهميشها إن لم يكن عملت على ممارسة التجهيل بحقّها،

لذلك يعتمد الاختلاف على التّأسيس الأوّل الذي تم تفعيله حول كيفية التّعامل مع النصّ المُقدَّس على صعيد الحقيقة والمجاز، وهو ينطلق من فرضية أنَّ ((اساس الإشكال العربي أنَّ الاتجاه الذي قال بالثّابت النّصّيّ على المستوى الدِّيني، قاس الأدب والشِّعر والفكر، بعامة، على الدِّين، وبما أنَّه لأسباب تاريخيّة، كان يمثل رأي السّلطة - أي أنَّها كانت ثقافة الثّابت، هكذا حدث في الممارسة تمفصل بين الدِّيني والسّياسي، من جهة، والثّقافي من جهة ثانيّة، وتحولت المعرفة الدِّينيّة الخاصة إلى معياريّة معرفيّة عامة))[1].

2- سلطة النصّ ونصّ السّلطة/أو/تصارع الثّقافات

يمثل النصّ سلطة على القارئ بما يملك من رصيد معرفي، يسعى للوصول إل ى ذلك المعنى وتأكيد المعنى بوساطة الكشف عنه عبر الإجراءات المعرفية المتراكمة، وهنا يحصل التّحول ليمارس نصّ السّلطة غويته وسطوته على القارئ، ويحاول ترسيخ معنى يخدم السّلطة والحكم في ذهن القارئ من خلال المعنى الذي يفرضه على النصّ الدِّيني لـ((تمثل تلك الآراء...الثّابت النّظري الدِّيني الذي يتخذ من نفسه معياراً للمعرفة العامة، بحيث أن ما يخالفه، في أيّ ميدان معرفي، يوصف "بفساد المعنى" كما يعبر ابن تيمة، وقد أصبح هذا الثّابت النّظري نصّاً ثانياً محل النصّ الأوّل- نصّ الوحي، بحث يتعذر اليوم أن نتجاوزه، لكي نقرأ قراءتنا الخاصة، ونكتب نصّنا الحديث الخاص، بداء من النصّ الأوّل))[2]، وبذلك جرى التّثقيف لمبدأ ((أنَّ الحقيقة داخل السّلطة بوصفها حارسة للنصّ، وعلى أنَّها "أيّ الحقيقة" واحدة فلا تعدد، ولا اختلاف))[3]، لذا يعد النصّ الدِّيني سلطة يتمتع بالحضور الرّوحي، والجذب الكوني، والشّدّ العاطفي، وعلى هذا المبدأ هو لا يخضع لمبدأ الزّمكاني ولا يدركه التّغير بل هو يدرك التّغير، وهو يتجدد

---

(1) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:14/1.

(2) المصدر نفسه:18/1.

(3) المصدر نفسه:20/1.

بتجدد عوامل الحياة وتقدم العقول، و((على أنَّ الدِّين، بما هو وحي، أيّ بما هو كـلام الـلــه، ليس له ماض أنَّه مما وراء الزّمان، فلا تنطبق عليه مقولة التّغير أو الـنّقص))[1]، وعـلى هـذا الاساس يتم التّميز بين ثقافتين مهيمنتين على الفكر العربي ((كانت الثّقافة في المـستوى الأوَّل هي ثقافة النّظام السّائد، أيَّ الثّقافة التي تقوم شأن النّظام، عـلى دعـوى التّمـسك بالأصـول، والمحافظة على القيم الموروثة، كما هي، أو كما نقلها الخلف عن السّلف...وكانـت الثّقافـة في المستوى الثّاني مجموع النّتاج الذي كتـب، اسـتناداً الى نظـرة أوّلـت الأصـول، بـشكل مغـاير، وأعادت النّظر في القيم الموروثة، انطلاقاً من هذا التّأويل، فتجاوزت بعـضها وفهمـت بعـضها فهماً مختلفاً))[2]، لذا هذا التّصارع الثّقافي كان ضرورة افرزها التّلاقح الثّقافي والتّقـدم المعـرفي ولم يكن رد السّلطة عليها إلاَّ القمع ((ومن هنا فقد قمعها النّظام السّياسي- الثّقـافي الـسّائد، أو أهملها وهمّشها، وبعضها أبيد كلّيّاً))[3]، وعلى هـذا الفهـم تكـون ((قـراءة الـنصّ الـدِّيني السّائد بأنَّها قراءة ايديولوجيّة، وهي في ذلك تحوله الى مكان للصراع، أيّ أنَّها تحولـه إلى نـصّ سياسي))[4]،وهذا يؤدي إلى نتاج لعلّ في اقربها مـا يجعـل مـن ((الـنصّ الـدِّيني مكانـاً لحـرب القراءات- السّلطات، وبوصف كلّ من هذه، أنَّهـا تمثـل الحـقّ، وتتطـابق مـع الإرادة الإلهيـة، ومن حيث أنَّها تبعـاً لـذلك، تُفـسر كـلّ تعـارض معهـا عـلى أنَّـه تعـارض مـع الحـقّ، توصـلنا هذه القراءات المتصارعة الى عالم مغلق تتحرك فيه "عقائد" أو "مذاهب" كلّ منها عالم مغلق بدوره))[5]، وهذا ما يجعل من الحقيقـة في مرحلـة التّـصارع حـول الحقيقـة ومـا يحـيط بهـا من عناصر الثّبات ((ذلك أنَّ الحقيقة التي هي مدار الصّراع، ليست آتيـة - أيّ لا تنبثـق مـن

---

(1) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:21/1.

(2) المصدر نفسه:22/1.

(3) المصدر نفسه:22/1.

(4) المصدر نفسه:25/1.

(5) المصدر نفسه:25/1.

حركة هذا الصّراع في تركيب آخر-، وإنَّما هـي حقيقـة أتـت، موحـاة وكاملـة، إنَّهـا ليـست في "المستقبل" بل في "الماضي"))[1]، في ظل التّصارع على السّلطة الدِّينيّة، وعلى خلافـة النّبـي قـام التّفسير للنصّ المُقدَّس (القرآن، والخطاب النّبوي) من أجل تحقيق الهيمنة الماديّة، والرّوحيّـة، والعقليّة، وترسيخ أصول الحكم السّياسي، لـذلك جـاء ((تفـسيرها الخـاص للـدِّين، المتـأثر إلى كبير، بمصالحها الاقتـصاديّة، وانتماءاتهـا الـسّياسيّة، والاجتماعيّـة، وصـارت إيديولوجيّـة الفئـة المغلوبة تقوم أيضاً على تفسيرها الخاص بها))[2]،وبناءً على هذا التّصور لم يكن متاحـاً بـشكل كبير أن يبرز عنصر الإبداع في المجتمع العربي، وقد ((أدت ظروف الـصّراع لـسبب أو آخـر، إلى أن يظل منحى التّحول مغلوباً، وهكذا لم يدخل التّحول في بِنيـة المجتمـع العـربي بحـث يغـير ويطور، بل على العكس رأت الفئات السّائدة خروجاً وأعطته اسمه يقصد من التحقير والـذّم والبدعة، وسميت اصحابه أهل الابتداع والأهواء، وحاربت البارزين بينهم بالتّـشهير والقمـع، وبالسّجن والقتل، وكلّ ذلك ايذاناً بانطفاء التّوهج الجدلي داخل المجتمـع وسـيطرة الواحديّـة الاتباعيّة، أيَّ أنَّه كان بداية الانحلال من داخل مما كان مُقدّمة طبيعية للانحطاط))[3]، وهذا خلق تأسيّاً لثقافة القمع الفكري والجسدي في المجتمع العـربي، ذلـك ((أنَّ الثّقافـة الـسّائدة هي الثّقافة القمعيّة، ثقافة النّظام السّائد ومؤسساته))[4]، وهذا ما يجعـل التّـصارع في حالـة من التّجدد بين فئـات تريـد الهيمنـة وأخـرى مهمـشة تريـد طـوق النّجـاة وتجـده في الـنصّ المُقدَّس.

3- مؤسسات المعنى في الخطاب الدِّيني/المُقدَّس

يؤسس للمعنى في الخطاب كلّ من (المتكلم، والنصّ، والقارئ، والسّياق،)، وهذا التّأسيس يحكمه أمران: الأوَّل: تصارع مؤسسات المعنى، والثّاني: تماثل مؤسسات المعنى.

---

(1) الثابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:31/1.

(2) المصدر نفسه:57/1.

(3) المصدر نفسه:57/1.

(4) المصدر نفسه:58/1.

1- تصارع مؤسسات المعنى: لا يمكن لمؤسسات المعنى أن تتفق حول المعنى، فهي في حالات من التّصارع لحظة الالتقاء مع النصّ، ولعلّ أسباب التّصارع عديدة وتتحكم فيها عوامل كثيرة، لذا يبقى المعنى في تشكل وعدم توقف.

2- تماثل مؤسسات المعنى: عندما يكون المعنى يسير بنسق واحد في عقل وفكر المتكلم والقارئ، ويؤكد ذلك السّياق ويعزز هذا المضمون في النصّ عندئذ تقل حروب المعنى، فيدخل المعنى في مناطق التّماثل بعيداً عن الاشتباكات الفكريّة والحجج الجدليّة، والغريب في ذلك كلّه أنَّ أيَّ اتفاق يكون حول المعنى قد يؤدي في الغالب الأعم إلى ترك النّفيس من المعنى، ولذلك يجب على القراءات أن تتجدد وتتنوع لنزع حُجب واقنعة المعنى من النصّ، ومن هذه المؤسسات ما يأتي:

4- مؤسسات الإبداع

لا يتشكل الإبداع إلاَّ بالتّعاون بين مؤسسات تتفاعل فتنتج المعنى وهي:

1- المتكلم:

يستمد (المتكلم) سلطته من (القارئ) بوساطة العلاقة التي يقيمها معه سواء بالاتصال المباشر عبر (النصّ)، أو الايديولوجيّا المؤسسة للجماعة ((ذلك أنَّ الايديولوجيا تنهض على أساس التّعبئة الشّعاريّة التي تجمع حولها الملأ والأتباع))[1]، وهو يمارس تلك السّلطة نتيجة تفاعل القارئ مع الايديولوجيا التي يؤسس لها ويسعى لبناء تصور كامل عنها نتيجة ((القدرة خلق الكلمة غير المحدودة، فتكون فاعلة دون أن تسيح إلى حدّ الإفراط في التّخييل))[2]، لذلك يمثل المتكلم الفاعل الاقوى في النصّ، ذلك ((أنَّهم كانوا يلبسون كلامهم ما قدروا عليه من حلية الفصاحة والبلاغة، ويزيّنونه ما يوجب التّفوق والبراعة، ويعمدون فيه ما يوجب طباقه بمقتضى الحال وارتقاؤه الى اعلى مدارج

---

(1) الكتابة والسّلطة:15.

(2) المصدر نفسه:17.

الكمال، ويقصدون فيه أنواع المحسّنات اللفظية، والمجازات، ومحاسن الكنايات، والتّشبيهات إلى غير ذلك من الأمور التي تزيد في الكلام دقةً وسحراً، وفي القلب ابتهاجاً وانبساطاً وسروراً، ويجعلونه كالعروس العاريّة عن مقابح العيوب التي تنفتح إليها عيون الظّواهر وبصائر القلوب))[1]، فهو ضمن فواعل في النصّ يشكل ويهيمن ويستحوذ على المعنى بحُجب وطُرق متنوعة.

2- النصّ:

لا يمكن للنصّ أن يكون سكونيّاً بل الفعل الحركي هو المهيمن عليه؛ لأنَّ النصّ نتيجة فاعليات متراكمة كما أنَّ الفهم هو نتيجة كشف معرفي لهذه الفاعليات ((ينتفي أن يكون ما نفهمه من الخطاب متعلقاً بمرسله، إنَّما المستخلص منه مشروع كيان ومقاربة جديدة لكائن موجود في العالم، وهذا ما يجعل من حياة المعيّة أمراً حتميّاً في الفهم يمكّن من تنزيل الكيان عبر الخطاب على نطاق تعاملي))[2]، وهنا يأتي الفاعل الثّاني الذي يحقق حركيته وخلوده بوساطة المحتوى فيه وعناصر البقاء التي توافرت بمضمونه وتركيبه.

3- القارئ:

القارئ فاعل رئيس يشارك المتكلم في تكوين النصّ بوساطة انتزاع المعنى من الخطاب ذلك أنَّ فعل ((التّلقي الذي يلازم فعل التّركيب الزّماني الملازم لفعل الكتابة- النصّ -؛الشّيء الذي جعل من فعل التّلقي يأخذ حيزين هما: المكان والزّمان، ويحددان في الغالب الأعم انفصالاً يتميز به تعين الوجود المحسوس في عالم الإدراك الحسي، وله في الوقت آنه حيزان تاريخيان هما: السّلم والدورة؛ ويحددان انفصالاً يتميز به تعين الوجود المعقول في أُدراك العقلي؛ الشّيء الذي يجعل من البعد الوجودي الكينوني أن يجمع بين الحيز الطّبيعي والتّاريخي معاً، مما يؤهل عالم الاحياز أن يُجمع في وحدة حقيقية تقوم

(1) شرح أصول الكافي:298/1.

(2) الكتابة والسّلطة:25.

أساساً على التّعين الوجودي من بابه الشّامل الـذي يجعلـه بحـق ذاك الفعـل التّلقـي الفاعـل المجدد والمغير في سياقاته الدّاخليّة والخارجيّة التي يعشيها مـع عـالم الـذات كمتلقـي للفعـل الكلامي على اختلاف سياقاته ومقاماته))[1]، وهذا يعطي الفاعل الثّالث القارئ دوراً في الحفر المعرفي في طبقات النصّ للوصول الى الكشف المعرفي عن طبقات المعنى مع الأدلـة عـلى تلـك المقاصد والمضامين باستدعاء محـيط الـنصّ أي (مواضـع توظيـف الفهـم الآني للـنصّ في زمـن المتلقي الأوَّل/و/مواضـع توظيـف الفهـم الآني للـنصّ في زمـن المتلقـين المعـاصرين/و/مواضـع توظيف الفهم الآني للنصّ في زمن المتلقين التّابعين)، وما يرافـق ذلـك مـن كـشوفات معرفيّـة وتباين فكري.

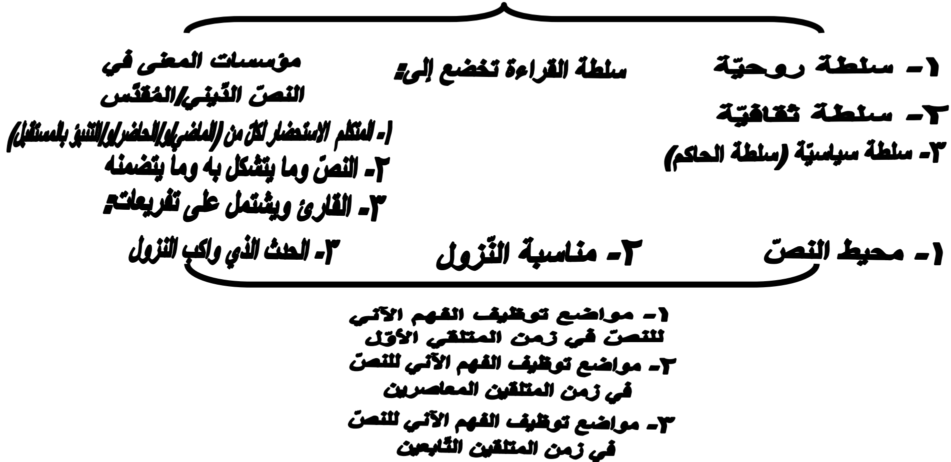
5- **تصارع السّلطات (المتكلم، النصّ، القارئ)**

لا يمكن للسلطات أن تتفاوض على حافـة الـنصّ، فهـي في حالـة مـن الحـضور والغيـاب، حضور النصّ، وغياب السّلطات في عوالم المعنى الذي يتشظى في ظل المتاهات والـتّلاشي التـي يشكلها النصّ لحظة مواجهة السّلطات التي هي متفاوتة أيضاً في تأثيرها على المـتكلم بحكـم قمعيتها و وحشيتها، لذلك يتشكل النصّ وهو بحاجـة دائمـاً إلى أقنعـة يتفـاوت تأثيرهـا عـلى القارئ والنصّ، ولعلّ أوّل خطوات التّـصارع لحظـة الإنتـاج إنتـاج الـنصّ والمـؤثرات فيـه مـن الأسيقة إلى الانفعالات عـلى اختيـار التّراكيـب الى توظيـف المـسكوت عنـه/أو/المعرفـة خـارج نصّيّة، وثانيها: لحظة تلقي النصّ ومعرفة تأثيره عـلى القـارئ والمجتمـع وقدرتـه عـلى تحقـق المقاصد، وما يمكن له أن يحققه في تحريك العقل الفردي والجمعي على السّواء، وقدرته عـلى مواجهة القمع السّياسي والعنف والارهـاب ودوره في اقـصاء فكـر متطـرف ونـشر فكـر حـر، وثالثها: القارئ وقدرته على فك التّشفيرات في النصّ والتّجاوب مـع الـنصّ والمـتكلم مـن أجـل التّقدم نحو إنجاز الفعل التّواصلي وتحقيق غايات الخطاب.

(1) دور السّياق في فهم نصّ الحكم الشّرعي:91.

6- تفاعل السّلطات (المتكلم، النصّ، القارئ)

يمكن الكشف عن تفاعل السّلطات (المتكلم، النصّ، القارئ) في أي نصّ يكشف عن ابعاد دينيّة تتساوق معها أبعاد أخرى متداخلة لرفد الدِّيني، وهي توفر فرصة لرصد التّفاوت المقصديّ ذلك أنَّ ((الموجود البشري يأخذ في تنظيم مكانه بحيث يصبح نسقاً من المواضع، فكما ينبني العالم عن طريق ادماج الأشياء في نسق من الأدوات يقوم على أساس الاهتمام))[1]، وتتحقق لحّظات التّفاعل بين السّلطات في لحظات النصّ المثالي، وقيمة المتكلم الفاعل الأوّل وقدرته الرّوحيّة على التّأثير في المجتمع، وانصياع السّلطات لتلك القدرة والتّأثير، وعلى هذا يمكن التّمثل للمتقدم بالخطاطة الآتية:



وهنا كما نلحظ اشتغال أكثر من جهة على ممارسة السّلطة على النصّ، وكلّها تدفع باتجاه بنى المعنى له، وترسيخه في عقل القارئ، وايجاد فهم معياري له على مرّ الأزمنة.

---

(1) الوجوديّة:140.

سلطة الحداثة وما بعدها

(قراءة النصّ المُقدَّس بين التّفكيك والمرجعيّة والتّداخل وما بعد الحداثة)

1- وهم تفكيك النصّ المُقدَّس

لا يمكن بحال من الأحوال الالتفاف على الثّوابت القرآنيّة بمجرد انقداحات عقليّة يظن من يروج لها بأنَّه قد اخترق جسد النصّ القرآني، وأقام الحجج على وجود ثغرات فيه قد جعلت من العقل البشري (العادي) قادراً على اختراق العقليين: العقل الجمعي للمسلمين (مؤلفين، ومُفسِّرين، ونحويين، وبلاغيين، وصرفيين)، والعقل النّبوي بإثبات أنَّه من وضع الخطاب القرآني وهو ليس من الله تعالى، وبذلك تحول من مرحلة (تفكيك الثّابت) إلى مرحلة (وهم المتغيرات).

2- إلغاء مرجعيات في القرآن

للقرآن الكريم مرجعيات يراعي فيها التّأسيس لمراحل (قبليّة) تتمثل في البيئة لمستقبل النصّ المُقدَّس أوّلاً، وطبيعة التّركيب العقلي وما يحمل من أفكار مرحليّة ثانياً، وبعد تخطي هذه المرحلة نراه يؤسس لمراحل (بعديّة) تتعلق بالفهم الممتد بالاتجاهين: الأفقي والعمودي، فهو يتعامل مع ثورة العقل، ويقصي الجمود العقلي في كلّ الموضوعات التي يتعامل معها وهي كلّ المواضيع التي تهم الإنسان والكون، فباختصار الموجودات وعلاقتها بالموجود، والموجودات وعلاقتها بالموجودات، ضمن نشاط لا ينقطع من الكشف عن المعنى المرحلي الذي سوف يقود بأيّ حال إلى المعنى المؤسس للنصّ المُقدَّس ولكن بعد حين بعد معاناة للعقل في التّعامل مع النصّ، وهذه المعاناة تنبع من أسباب جوهريّة لعلّ في مقدّمتها طبيعة العقل في الاكتشافات المعرفيّة وما يغلب عليه من عامل الانتقال من حالة إلى حالة حتَّى يفتح الله على الإنسان في الانتقالات المعرفيّة في حالة من التّواصل المعرفي، ضمن سلسلة المعرفة التي تقود إلى التّكامل والتّداخل.

3- تداخل المستويات في الكشف عن سلطة المعنى

النصّ القرآني نصّ يتدخل فيه النّشاط المعرفي، ولا يمكن وضعه ضمن قائمة واحدة أو نشاط واحد، فهو متعدد المحاور، وواسع الأفق ويستقطب مُستقبلين على مختلف العصور، ويتعامل مع كلّ العقول في مختلف الأزمنة، مثلما يتعامل مع الغيب في نشاط متواتر ودؤب للكشف عن إعجاز في اللّغة والعلم والاخبارات الغيبة للكشف عن مركزية العلم، ومنطلق هذا المركز الذي تنبثق منه كلّ إضاءة وكشف معرفي ضمن نشاط تحتاني يكشف عن متعدد ومركز المركز يختص بالواجب والمتعدد بالموجود الثّاني، يدور ويتشظى ثُمَّ يعود إلى الأوّل بلا انفصام عنه ولا تغيّيب لمرجعيته المطلقة على كلِّ تمفصلاته، فالعقل يقوم بها وعليها فهو يتعامل مع الحسيات، وهذا التّعامل يقوم على المنطقيات المجردة والتّراث التّاريخي، وبالنّتيجة عندما تنفصم عن هذه المستويات يتكون الكشف المعرفي.

4- ما بعد الحداثة القرآنيّة والكشف عن المعنى

تعمل ما بعد الحداثة على إلغاء أساس كلّ شيء وتعمل على عقلنه الآيات المُقدَّسة، وإلغاء كلّ ما يتعلق بالنصّ المُقدَّس من أسس قام عليها في عصر النّزول، وعصر التّفسير، في زمن النّبي، وتفسير الصّحابة وإلغاء كلّ ذلك والقول بأنَّ القرآن يقوم على فهم ذاتي وهذا جزء من الحقيقة بحسب فهمها للمعنى بعد أن تشظى، فالعقل عندما يتعامل بتجريد القرآن من كلّ تلك المنظومة وجعل النصّ القرآني مجرد نصّ يفتقر إلى الانسجام والانتظام في التّراصف التّركيبي والبناء اللّغوي، وهو يتوافر على الانشطار المعرفي ويعتمد على التّفكك اللغّوي والمعنوي في معظم الآيات المُقدّسات، وبالنّتيجة يكون العقل هو الحاكم في فهم المعنى بعد أن عمل على إلغاء هذا التّراث الحضاري الضّخم الذي نقل إلينا في مدونات معرفية كبرى مقاربة لزمن النّزول، ومعاصرة لمراحل تدوين العلوم التي تؤسس للنصّ وتقدم متطلبات أو قبليات فهم النصّ القرآني وهذا التّأسيس للعقل الحر الذي يعمل على الكشف عن النصّ بحريّة دون

اعتماد القيود المعرفيّة فهو يكشف عن المعنى بالابتعاد عن ذلك التّراث الكبير وبناء على ذلك يمكن محاكمة آيات القرآن الكريم بهذا العمل يكون العقل قد دخل في فهم سلطة العقل على سلطة المعنى ضمن تدافع للسلطتين بين الإثبات والنفي.

5- سلطة التّراث/أو/ الماضي بين الإعجاز والبلاغة والتّفسير والكشف عن المعنى

التّداخل بين هذه العلوم تداخل لسلطة التّراث في قراءة النصّ القرآني، فالبحث عن الإعجاز في النصّ القرآني هو من فتح باب البحث في هذه النصّ للكشف عن أسباب تفوق هذا التّركيب فيه على سواه، الذي فتح الباب لتقعيد قواعد مكنت النصّ من أن يكون نصّاً مكتنزاً معرفيّاً وجماليّاً بما يوحي به لفظ الجمال من مثابات تضيء المعرفة بالنصّوص، ثُمَّ جرى التّركيز على استقطاب كلّ هذه الملاحظات لتكون نواة التّفسير الذي يعتمد على الشّرح للوصول إلى المعنى الكامن في النصّ المُقدَّس عبر سلسلة كبيرة من المدونات الضّخمة التي عالجت كلّ موضوع وموضع بدقة كبيرة ترصد، وتحلل، وتستنبط، وتوجد مشكل لغوي، ومتشابه ومحكم، ومترادف ومشترك، ومجاز...، وكلّ هذه تعرضت لهزات بين المقرّين بها والمنكرين لها، بين من تعامل بصورة ماديّة وعلمية مع النصّ، فهناك يقول بأنَّ دلالات الألفاظ لا تعطي المعنى المُضمَر بل تتعامل مع المعنى الظّاهر وتلغي فحوى وصية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السّلام) لعبد الله بن عباس لما بعثة للاحتجاج على الخوارج : ((**لا تُخاصِمْهم بالقُرآن؛ فإنَّ القُرْآن حمَّالُ ذو وجوه، تقول ويقولون، ولكنْ حاجِجْهم بالسنَّة؛ فإنَّهم لن يَجدوا عنْها مَحيصاً**))[1]، وهنا تكون استجابة لمنطلقات عقليّة تؤدي إلى ضياع الحقيقة بين العقول، وأين هو العقل الحاكم والمركزي هنا الذي يمكن الاحتكام إليه؟.، وبالنّتيجة وصلنا إلى ما وصل إليه "نتشه" (**Ntshe**): هو

(1) نهج البلاغة:136/3.

انكار المعنى فـــ(لا معنى) لأنَّ العالم متغير ومتساوي ولا توجد كلّيات بـل أجـزاء، وهـذا مـا ولّد ثغرات تؤدي إلى إسقاط الحقيقة بصورة مطلقة.

الإعجاز القرآني بين بلاغتي الإظهار والإضمار

القرآن حامل لتشكلات بلاغية ظاهرة ومُضمَرة، تتعامل مع القارئ بدلالات الألفاظ مثلما تتعامل معه بدلالات الوجدان والنّفس.

1- الإعجاز القرآني بين بلاغة التّكوين، وبلاغة الرّوح، وبلاغة العاطفة

لا يمكن للنصّ القرآني في ظل تراتبيّة القوى الظّاهرة والباطنة لعالم التّكوينين المادي والرّوحي للإنسان، أن تكشف طبقات المعنى للنصّ القـرآني بيـسر وسـهولة، بـل تحتـاج إلى الكـشف عـن سلسلة التّحولات والتّراتبيّة بين تلك العوالم، فعندما يغادر التّكـوين الكتـابي إلى التّكـوين العرفـاني يكون النصّ المُقدَّس يكشف عن طبقات مع المعنى تصل إليها الـنّفس بحـسب صـفائها الرّوحـي وتعدد مشاربها المعرفيّة، وهنا يمكن القول إنَّ للقرآن مستويات من التّشكل المعنوي وانفتاحـات، فبعضها يكون:عاطفي، والثّاني: روحـي، والثّالـث: عقـلي، والرّابـع: نفـسي، والخـامس: لغـوي، ولـو جئنا للكشف عن تلك المستويات من المعنى، وهذا يتعلق بـالقوى التـي يمتلكهـا الإنـسان والتـي تكشف عن المعنى الذي يتفاوت بتفاوت قوى الإنسان التي تدرك جزئياً من المعنى؛ لأنَّ الإنـسان لا يمكن لقوّاه أن تستمر فهو يمرّ بمراحل تـؤدي إلى الكـشف، واخـرى تـضعف في مرحلـة معينـة بل ويفقد قسماً منها[1]، يضاف إلى ذلك أنَّ القرآن يذكر عوالم متعددة: عالم ما قبل الخلـق، وعـالم الدُّنيا، وعالم الآخرة، والإنسان لا يدرك من تلـك العـوالم فقـط عـالم الـدُّنيا المحـسوس، ولـيس لـه مـن المعـارف فقـط التـي اطلـع عليهـا، فكيـف بعلـوم تلـك العـوالم التـي لم تـستطع حـواس

(1) ينظر: الأربعون حديثاً:48.

الإنسان القاصرة عن ادراكها، ونتيجة لذلك المعنى في القرآن الكريم هـو خـاص بتلـك العـوالم بكليتها وليس بعالم الحواس، أو المادة، أو الدَّنيا، فمثلا (العذاب) الذي يـتكلم عنـه القـرآن في الآخرة وما يرتبط به من تفريعات ومنه (شجرة الزّقوم) قـال تعـالى: ((**إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ*طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ**))[1]، فالآيتان بتفاصيلهما خارج نطاق تصور العقل المادي (الدُّنيوي) ((لأنَّ عقلي وعقلك وعقول جميع البـشر عـاجزة عـن تـصوره))[2]، فكيـف بالمحدود أن يصل على تلك العوالم؟، وهنـا نعـود لفاعليّـة تعـدد الـسّلطات في الكـشف عـن المعنى، ومنها سـلطة الإمـام عـلى وفـق تـصور الإماميّـة في الكـشف عـن المعنـى، وبالنّتيجـة فالبلاغيّة التّشريعيّة –اقصد بلاغة الدِّيني- بلاغة متعددة أيضاً تسعى للكـشف عـن اللّغـوي، والرّوحي، والعاطفي، بتراتبيّة واحدة دون تمييز أو اقصاء.

2- الظّاهر/الرّؤيتان التّجزئيّة والكلّيّة للنصّ

لا يمكن للنصّ الدِّيني المُقدَّس أن يصل إلى درجة التّكامـل في المعنـى، دون الكـشف عـن تداخل المستويات وفاعليتها في الكشف عن المعنى، وهذه المستويات هي:

1- المستوى اللّغوي: وهو المستوى الأوَّل من الكشف عن المعنـى، ويتعلـق بـدلالات الألفـاظ المعجميّة التي تتخذها الكلمات على وفق التّركيب النّحوي، وهذا مستوى متاح للجميـع ، وهو يتعلق بالرّؤية التّجزئية للنصّ المُقدَّس.

2- المستوى العقلي: الذي يتعلق بقدرة القارئ على الرّبط بين البعيد والقريب مـن المعـارف، والدّقة في الاستنتاج للخروج بمستويات من المعنى تكشف عن الرّؤيـة الكلّيّـة للمـضمون بوساطة النصّ المُقدَّس.

3- المستوى النّفسي: الذي هو يعكس الدّلالات النّفسيّة للفرد المتكلم[3]، ويبـدو مـن ذلـك أنَّ المـستوى النّفـسي مـن الدّلالـة يـضيف إلى اللّغـة جانبـاً مهـماً وفـاعلاً مـن جوانـب

(1) سورة الصّافات:64-65.

(2) الاربعون حديثاً:51.

(3) ينظر: علم الدّلالة أصوله ومباحثه في التّراث العربي:66 .

فاعليتها وأثرها، مثلما تظهر من وجهة أخرى مكمناً من مكامن عبقريّة اللّغة وبحسب سياسة المعنى فيها[1].

3- المُضمَر/الرّؤية العميقة والأعمق

لابد من الكشف عن المُضمَر في النصّ الدِّيني المُقدَّس وإن صعب ذلك لكونيّة النصّ، وإلهيته، ولكن يمكن الإشارة لتلك المعاني وهي:

1- المعنى القلبي: وهو يتعلق بقدرة الإنسان للكشف عن الرّؤية وراء العالم المادي/أو/عالم الظّاهر، ويتعلق بمقامات المعاني التي يصل إليها الإنسان عبر منافذ روحيّة تكشف له من عالم الإمكان بحسب طاقاته المُضمَرة التي استطاع تثويرها بوساطة مشارب من الرّياضات بعد تجاوز مناطق الظّلام والعتمة الماديّة الى عالم النّور والكشف.

2- المعنى المخفي: وهو معنى لا يكون متاحاً للجميع بل يكون في حدود ضيقة لا يعرفه إلاَّ الخاصة واقصد الأئمة (عليهم السّلام)، وعلى هذا ((يكون الإمام هو الرّابط في نزول الفيوضات المعنويّة والمقامات الباطنيّة التي يهتدي إليها المؤمنون،...،كذا الإمام فإنَّه الرّابط بين الناس وبين ربّهم في إعطاء الفيوضات الباطنية الملكوتيّة وأخذها، فهو دليل هادٍ للنفوس على مقاماتها ودرجاتها المعنوية))[2].

4- الإعجاز الرّوحي/أو/الكوني/أو/العاطفي

الخطاب القرآني فيه من الخصوصيّة التي تجعل من كونيته النّورانية ذات تداخل مع كونية الإنسان الذي انطوى فيه العالم الأكبر بمعنى تجليات النّسيج القرآني في هذا الكائن اتخذت مستويات من المعنى بحسب القوّى التي يمتلكها، فالإنسان يتكون بصورة عامة من قوى ظاهريّة وقوى باطنيّة ((اعلم أنَّ الإنسان كائن عجيب، له نشأتان، وعالمان: نشأة ظاهريّة مُلكية دنيوية هي بدنه، ونشأة باطنية غيبية ملكوتيّة تكون من عالم آخر، إنَّ

(1) ينظر: الدّلالة النّفسيّة للألفاظ في القرآن الكريم: 20.

(2) علم الإمام بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين:9.

لنفس الإنسان التي هي من عالم الغيب والملكوت مقامات ودرجات))[1]، وهنا تتفاوت المعارف والكشف عن المعنى في النصّ وهنا تتنوع طُرق الكشف عن التّفسير، وتتفاوت المناهج التي تدعي كلّ منها حيازة المعنى، وهنا جزء من ساحة الإعجاز القرآني الذي بالإساس يكشف للإنسان عجزه عن إدراك ذلك الباطن/العميق/المُضمَر/النّسق الثّاوي بين طيات الكلمات النّورانية ((اعلم أنَّ القرآن كالإنسان ينقسم إلى سرّ وعلن، ولكلّ منهما ظهر وبطن))[2]، لذلك قد يضيق الإنسان بالمعنى للنصّ المُقدَّس على أفق تفكيره المحدود والخالق قد اضمَر في النصّ معاني تفح الأفق لهذا الإنسان نحو آفاق أوسع وأعمق، فالله سبحانه ((خلق هذه الدُّنيا الحقيرة الوضيعة والتي تعتبر من أصغر العوالم وأضيق النّشئات، رغم كلّ ذلك لم يتوصل عقل أيّ موجود إلى إدراك كنهها وسرّها حتَّى الآن))[3]، وعلى هذا ما يتعلق بكشف المعنى يرتبط بالعلم الموجود في الملكوت فـ((كلّ علم يوجد عند محضره سبحانه وتعالى))[4]، وهذه العلوم في جزء منها تكشف عن إعجاز روحي في النصّ المُقدَّس.

الطّرق الحديثة/أو/ المعاصرة في فهم النصّ القرآني

يعتمد النصّ القرآني للكشف عن المعنى فيه بجملة عامة على التّأويل لما يحمله من قدرة على الولوج إلى عوالم من النصّ لا تكشف عنها اللّغة.

---

(1) الأربعون حديثاً:30.

(2) الاسفار:36/7.

(3) الأربعون حديثاً:38.

(4) المصدر نفسه:39.

الهرمينوطيقا المنغلقة والانغلاق المجازي

التّأويل (الهرمينوطيقا) المنغلق الذي يتخذ من المستويات اللّغويّة والأسيقة طريقاً لفهم النصّ الدِّيني، لا يمكن له تجاوز هذا الانغلاق تحت أيّ تقدم معرفي، وهو بذلك يخلق نوعاً من المجاز يعتمد (المعيار) شرطاً رئيساً له وبذلك يخلق (المجاز المُنغلق).

المجاز المُنغلق

يشتغل المجاز ضمن نسق صلب يتحكم في كلّ شيء يهيمن عليه فكرة الثّبات والتّصالب في كلّ شيء، فالدّال يحيل على مدلول وهذه الملازمة تحتكم إلى (علاقات/و/قرائن) تسيطر على المعنى وتحكم أسسه ولا تجعله ينفرط ولا يخرج خارج المنظومة الحاكمة، وبالنّتيجة كلّ شيء يصار فيه إلى ثنائيات تشكل الفاعليّة في الكشف المعرفي وطريقة توالد المعنى فيه محدودة ومقيدة، ولا يعرف الانفتاح والتداخل والتمزق بل ينتهج (الثّبات) منهجاً و (المعياريّة) مقياساً في تشكّله وفهمه.

الهرمينوطيقا المفتوحة والانفتاح المجازي

ينطلق التّأويل (الهرمينوطيقا) من الجامع بين النصّ، والسّياق، والقائل، والقارئ، وهذا التّفاعل ينتج عنه اتجاهات متعددة في التّأويل تفترق بحسب الايديولوجيّة التي ينطلق منها ويتفق مع الهدف الذي هو الكشف عن ظلال المعنى في النّصوص، وهذا يفترض أيضاً أنَّ التّأويل ((سجل لأيديولوجيّة محددة يؤمن بها من يقوم به، إنَّه نحو لتوليد المعاني واستثمارها في التّرويج للأفكار والرّؤى التي تنطوي عليها هذه الايديولوجيا، وهو، من جهة أخرى، نشاط إنساني مسير أو مقيد بنوع معين من الثّقافة، وهذا النّوع هو الذي يثري الدّلالة في كلّ مرة، ويمدها بمزيد من المعاني والدّلالات والقيم، وهو (أيّ التّأويل) بهذا يخلق حواراً بين الذّوات البشريّة، ويثري التّجربة الإنسانيّة))[1]، وفي قبال هذا

---

(1) الرّمزيّة والتّأويل:29.

النّشاط للتأويل نجد النصّ الدِّيني لا يعرض معنى مباشراً بل بجانب المعنى المباشر يوجد المعنى غير المباشر، و((لا يعرض النصّ الدِّيني معنى واحداً فقط...تكون قراءة النصّ الدِّيني عبارة عن نشاط، أو بالأحرى سلسلة نشاطات وممارسات تتحكم بكلّ جوانب الحياة))[1]، والقارئ يحاول دائماً تجديد النّشاط للفكر لتجاوز المعنى المباشر وتقصي المعنى غير المباشر ((الذي يتأتى نتيجة للتفاعل بين المعنى المباشر والسّياق بكلّ ما ينطوي عليه من زمان ومكان ومتحاورين، وغير ذلك، ومن ثُمَّ فإنَّ المعنى المباشر هو معنى مشترك تحدده المعاجم وتدركه الجماعة اللّغويّة، في حين أنَّ المعنى غير المباشر هو معنى استدلالي))[2]، وهنا يتحقق مع الانفتاح التّأويلي (انفتاح مجازي)، ومع الانغلاق التّأويلي (انغلاق مجازي).

المجاز المفتوح

يشكل المجاز عامل كشفٍ عن التّكاثر الدّلالي الذي يخلقه الأثر المفتوح للدّال والمدلول معاً من أجل سبر غور المعنى، وعدم التّوقف عند حدّ معين في الاطروحات والتّأويلات بل إنَّ الدَّال يحيل على مدلول والمدلول يحيل على مدلول في لحظات من التّوالد المعرفي؛ بغية الكشف عن النّسق الحاكم في الكون (الخالق والمخلوق)، والتّفكر والانفتاحيات التي تلغي الثّنائيات التّصالبيّة التي تحكمت في تفسير الكون لفترة طويلة، لتدخل في عالم يصبح فيه المركز (التّصالب) هامشاً، والهامش (السّيولة) له دور في التّشكّل المعنوي، ضمن متغيرات هيمنت على المجتمع، وتغلغلت فيه وادعت لنفسها الثّبات ضمن مفاهيم: (التّأويل/ الكشف/ المقيد/المطلق...)، والنصّ القرآني بما يتمتع به من خصوصيّة يحتاج إلى حركيّة تخرجه من دائرة السّكون التي وضعه بها علماء الإعجاز، والبلاغة، والتّفسير، فـ((لقد صار النصّ القرآني في الوعي الإسلامي العام نصّاً ثابتاً

(1) مُقدّمة في الهرمينوطيقا:73.

(2) الرّمزيّة والتّأويل:7.

جمّدته الشّروح والتّفسيرات التي تراكمت عليه منذ القرن الأوّل الهجـري حتَّـى نهايـة القـرن الخامس الهجري تقريباً، وظلت ملاصقة لـه ومحيطـة بـه منـذ ذلـك التّـاريخ حتَّـى الآن))[1]، وبالرّغم ذلك وتبقى لغة القرآن لغة عربية أسست لها انساقاً معرفيّة تعتمد في جزء كبير منها على اللّسان العربي، ذلك ((أنَّ لغة القرآن تستمد مرجعيتها من اللّـسان العـربي بـصفة عامـة، ومن إطاره التّداولي التّاريخي بصفة خاصة))[2]، وعـلى هـذا يـدخل المجـاز المنفـتح عـلى كـلّ تجليات الكشف عن الخطاب /و/النصّ، والبوح الرّوحي والعـاطفي، والانفتـاح عـلى العـالمين: المادي والغيبي، والمحصلة هو متجـاوز الحـدود والحـواجز التـي وضـعها البـشر (ذوي الأفـق المحدود)، في قبال النصّ المركزي (ذي الأفق المُفتوح/أو/المُنفلق)، بحسب الفهـم الـذي يتبنـاه القارئ.

النصّ وفاعلية المجازين: المُفتوح والمُنغلق في كشف ظلال المعنى

ولابد من الإشارة إلى قابليّة المجاز على الانفتاح والانغلاق تبعاً لعمليـة التّأويـل التـي يمارسها القارئ على النصّ، ومـا يولّـده الـنصّ مـن إيحـاءات، فـــ((المجـاز هـو الإيحـاء الذي يكون معناه غير المباشر قابلاً للتحديـد ثابتـاً ومغلقـاً))[3]، وهـذا الثّبـات والانغـلاق يكشف عن ظلال المعنى القـارة في الـنصّ ولكـن بنـسب متفاوتـة، إذ ((إنَّـه في التّعـابير المجازيّة ينبغي التّمييز بين ما يمكن تسميته بالتّعابير المجازيّة المُغلقة والتّعـابير المجازيّـة المُفتوحة. الأوَّلى: لها القدرة على امتلاك معنيـين يـستطيع المتلقـي الوصـول إلـيهما، أحـد هذين المعنيين: ظاهر تقوم بتـسميته مبـاشرة العنـاصر اللّغويّـة المكونـة لهـذه التّعـابير، والآخر: خفي ومفضل ونهائي في آن واحد، وبالإمكان عزله والتّعرف عليه باعتبـاره كـذلك دونما التباس، وذلك من خـلال قيـام المتلقـي بـربط المعنـى المبـاشر بـسياق الملفـوظ، أمـا

(1) النصّ، السّلطة، الحقيقة:214.

(2) المصدر نفسه:214.

(3) الرّمزيّة والتّأويل:16.

التّعابير المفتوحة لها القدرة على امتلاك ما لانهاية له من المعـاني...أنَّ العنـاصر اللّغويّـة التـي تدخل في تركيب هذه التّعابير لا تسمح للذات المتلقيّة بافتراض وجود معنى مقـصود ونهـائي عليها أن تبحث عنه، بل إنَّها تعطيها مبدئياً الحقّ في اعطاء التّعبير ما تشاء مـن المعـاني، إنَّهـا بكلمات أخرى هي التي تحدد إن كان النصّ يجب أن يخضع للتأويل المحدود أو اللا محدود، وإن كان بالنّتيجة يفسح المجال إلى قراءة واحدة أو إلى قراءات متعددة ومختلفـة))[1]، وعـلى ضوء هذا الفهم يكون الكشف عن المجاز المنغلق اسـهل مـن المجـاز المفتـوح؛ لامتلـك الآخـر عدداً لا محدود من التّأويلات التي تكشف عن عدد لا محدود من المعـاني ، ضـمن فاعليـة لا محدودة من القراء.

(1) الرّمزيّة والتّأويل:18-19.

أفق المدار المعرفي

بعد البحث في الكيفيات التي تحكمت في النصّ الدِّيني المُقدَّس، وطريقتها في الهيمنة، وكسر الإرادات جاء أفق المدار المعرفي وكالآتي:

1- قراءة النصّ الدِّيني المُقدَّس تنطلق من خلفيات ايديولوجيّة إسقاطيّة على النصّ المُقدَّس بهدف الهيمنة على المعنى، وسلب إرادة النّاس في الفهم الجديد والمعاصر للنصّ الدِّيني.

2- قراءة النصّ الدِّيني وتحديد هويته تنبع من المعنى الذي يحمله هذا النصّ الذي تكشف عنه طبيعة القراءة، فكلما انفتحت القراءة انفتح معها النصّ في سعة المعنى وكشف عن ظلال له نتيجة التّأويل المستمر للنصّ.

3- القراءات المُؤدلجة قراءات سلطوية تحاول الهيمنة على الفكر بأيّ وسيلة متاحة حتّى لو تحول المعنى لأداة قمع للشعوب، وهيمنة على السّلطة، وهذا يؤدي إلى قتل المعنى بعد أن يفرض عليه قيود السّلطة، ويتحول النصّ الدِّيني مجرد وسيلة لتحقيق غاية وليس كتاب هداية وتحرر.

4- الثّقافة العربيّة ثقافة قائمة على صراع المعنى منذ التّأسيس للمعنى الأوَّل في النصّ المركزي، ونشوء الفرق الإسلاميّة، ومن ثُمَّ ظهور الخلافة الإسلاميّة والدّول مثل الدّولة الأمويّة، والدّولة العباسيّة التي كانت تعتمد فيما تعتمد لغرض الهيمنة على العقول على (المعنى الدِّيني) بصورة خاصة، ثُمَّ التّأسيس للشخصيات المُؤدلجة في المجتمع المُنتجة لـ(المعنى التّأويلي) بصورة عامة.

5- تكمن معضلة النصّ القرآني في انفتاحه على كلّ القراءات، التي ربما يؤدي التّصارع بينها إلى التّعارض في المعنى وكلاً يدعي امتلاكه القدرة على الفهم، ويجب الأخذ برأيه في توليد الدّلالات والمعنى.

6- كلما اتسع الفهم للنصّ المُقدَّس ودوره في عقيدة التّوحيد وخلق الإنسان الكامل يكون الفهم أدق وابين في موضوع المجاز والعلاقة بينهما تكامليّة.

7- الكيفيـات التـي تعامـل بهـا الافـراد مـع الـنصّ المُقـدَّس كيفيـات تتفـاوت في جـذورها الايديولوجيّة وما تريده من معنى يتفق مع تأسيساتها المنهجة لذلك تعددت التيّـارات الفكرية العاملة على المعنى في النصّ والمُنتجة له، وتفاوتت طرق التّفسير بما ينسجم مـع التّوجهات الفكريّة، والمرجعيات الثّقافيّة، بعيـداً عـن أحقيـة المعنـى المقـصدي في الـنصّ بالتّفرد في الظّهور والوجود.

8- لابد من قيامة للتّصارع عند المُفسِّرين حول المعنى وظلالـه في الـنصّ المُقـدَّس، وقـد تعـددت الاتجاهات، وانهالت المبررات، وتصادمات الرّؤى في سبيل اثبات معنى ونفي أخر.

9- لابد من معرفة أصول النصّ المُقدَّس حتّى يتمكن العقل المُؤسـس مـن التّعامـل مـع هـذه الأصول، لغرض كشف المعنى الشّمولي والمقصدي فيه.

10- لا يمكن اغفال تكامل التّأثير الذي يمارسه النصّ المُقدَّس على الثّقافة والأفراد، فهـو يكمـل أدواته في احداث هذا التّأثير عبر التّنوع في التّأثيرات: (التّشريعيّة، والإيمانيّـة، والدّلاليّـة، والنّفسيّة).

11- القارئ فاعل في الكشف عن المعنى في النصّ، ولكن أيّ معنى ذلك الذي نتكلم عنـه أنَّـه المعنى خارج التّقاليد والأعـراف التـي رسـختها النظّريـات القديمـة؛ لأنَّ الـنصّ المُقـدَّس مفارق للزمكان ومتعالي على كلّ القراءات المقيدة.

12- تتعد السّلطات الضّاغطة على النصّ والقارئ وتمارس عنفها على المعنى، فهـي مؤسـسات تترسخ في العقلين: الفردي والجمعي، وتستحوذ على المعنى بصورة كلّيّة.

13- مازال العقل البشري يعيش وهم التّفكيـك للـنصّ الـدِّيني وتمزيـق وحدتـه الكلّيـة التـي تهيمن على الانسجام الدّاخلي من أجل نفي التّوحيد.

14- لا نقصد بالمرجعيات الأصول الفكريّة بل نريد القول بأنَّ النصّ الدِّيني له مرجعياتـه الدِّينيّـة التي تقوم على فكرة التّوحيد، وعوالم من الغيب من (البرزخ والقيامة والجنة والنّار...).

15- للقرآن عوالم تحتاج معها للكشف عن الاظهار والاضـمار أو الاخفـاء فيهـا، فهـي عـوالم لا يستطيع النّاس الوصول إليها ونحتاج إلى تعدد السّلطات من أجل الكشف عنها.

16- ينطوي النصّ القرآني على معاني قلبيّة، وعقليّة، ووجدانيّة خفية تحتاج إلى حامل الرّسالة لكشفها، فهو يتساوق مع الخلق فمثلما أنَّ الإنسان ينطوي على عوالم ظاهرة وباطنة ينطوي المعنى ظاهر وباطن، ومثلما هنالك ظهور لبعض العوالم واخفاء لأخرى فهنالك ظهور للمعنى واخفاء أيضاً.

17- تحقق الهرمينوطيقا انفتاحاً على النصّ والمحيط في سبيل كشف ظلال المعنى، وهذا يؤدي إلى أن يكون المجاز مفتوحاً ومنفتحاً ومنسجماً مع التّأويلات الممكنة.

18- يتولد عن النصّ المفتوح على التّأويل مجازاً مفتوحاً على التّأويل أيضاً فالعلاقة تبادلية بين النصّ وأدوات فهمه وتشكله.

19- ينغلق المجاز عندما تحكمه النّصوص غير القابلة للانفتاح، وكذلك جعل المعياريّة سمته المهيمنة على الفعل التّأويلي.

20- لا يمكن بأيّ وسيلة القول بقطعية معنى على حساب معنى، والحكم بثباته على حساب المعاني المتولدة عن التّأويل هي الأخرى، ومن أجل هذه النّتيجة يبقى التّصارع سمة القراءات، والمجاز أحد تقانات القراءة لذلك يكون هو الأخر موضعاً للجدل الفكري، والتّنازع الفئوي.

القسم الثّاني

المجاز في الفكر العربي المعاصر

(بحثٌ في محاولات التّجديد/ الامتلاءات)

القسم الثّاني
المجاز في الفكر العربي المعاصر
(بحثٌ في محاولات التّجديد)

لا يمكن للكائن اللّغوي أن يدّعي امتلاكه الحقيقة المطلقة للمعنى في أيّ نصّ إبداعي، فهو ينطوي على ابعاد معرفيّة، ومرجعيات ثقافيّة، وتشكل زماني، ونطاق تواصلي يعمل على تكوين المعنى وظلاله وتكون هذه التأثيرات فاعلة في تشكّلاته، لذلك نرى الدّكتور سعيد بنكراد يؤكد على أنَّه ((يجب التّعامل مع المعنى في اللّغة والأشياء والممارسات، باعتباره كياناً هارباً من حالات التّعيين المباشر، ليستوطن الظّل واللاشعور وبؤرة الفعل المنفلت من كلّ رقابة، فالإنسان وحده، من بين كلّ الكائنات الحيّة، يداري كينونته في الرّمزي والاستعاري وفي كلِّ حالات التّعبير الإيحائي، وهذا الهرب هو الذي يحدد حجم الدّلالات وسمكها وكامل امتداداتها الصّريحة والضّمنية في السّلوك الإنساني النّفعي منه، واللّعبي على حدّ سواء))[1]، وهذا يعني أنَّ المعنى كيان له وجهان: ظاهر ومُضمَر، في اللّغة اللّغويّ وغير اللّغويّ، وفي الموجودات وإن تنوعت بين الحي والجامد، فهي تنطوي على معنى سيميائي يبعثه الفعل الامتدادي والتّداخلي بين الكائن اللّغوي والكائن الجامد والدّليل على ذلك ((أنَّ الألوان واحدة في الطّبيعة، لكن دلالاتها تتنوع حسب الثّقافات، والقمر هو القمر في سماء النّاس أجمعين، لكن دلالاته مستمدة من الثّقافة لا من وجوده في سماء العلا، وتلك حال النّار والماء والجبال واليّمين والشّمال، وطقوس الختان والاحتفالات بالمولود وتوديع الرّاحل إلى أبد الآبدين، فما تلتقه الثّقافة وتحتفي به لا يعود إلى التّسميات المباشرة إلى للأشياء والكائنات، بل إلى المضافات الدّلاليّة التي تستوطن الاستعارات، والرّموز، ومنتجات الأسطورة، والحكايات الشّعبيّة))[2]، فضلاً عن

(1) مسالك المعنى دراسات في الأنساق الثّقافيّة:5

(2) المصدر نفسه:72-73.

الممارسات التي تصدر من الكائن اللّغويّ تتعلق بموضوع الإيحاء ودلالات الجسد، والحركة، والملابس ... وغيرها، فهناك عداء بين التّحديد المباشر للمعنى والقول بنهايته، ففي ذلك قتل لفاعليات النصّ الحيوية التي تضمن له البقاء، فالمعنى يجب أن يكون في حالة من التّشظي، فـ((هناك حُجب متعددة تباعد ببننا وبين واقع الأشياء في العالم الخارجي: حُجب كلّ الأنواع، هي مجموع الاستعارات والمجازات وكلّ الاستعمالات الرّمزيّة التي تمنح الأشياء قيماً دلالية مضافة يتحدد داخلها العنصر الثّقافي باعتباره أساس السّمة الدّلاليّة المضافة))[1]، وعلى هذا يبدو ((أنَّ المعنى ليس كياناً جاهزاً، وليس معطى مرئياً تدركه الحواس دون وسائط، وليس كماً ثابتاً يُصنف استناداً إلى ما يؤكد أو يثبت، أو ينفي، أو يرد هذا السّلوك إلى هذه القيمة أو تلك، إنَّه سيرورة خاضعة في وجودها وفي تحققها لمجموعة من الشّروط))[2]، وكلّ المناهج النّقدية تبحث في هذه الشّروط من أجل معرفة طُرق تشكَّل المعنى، وعلى هذا فالمجاز مكون رئيس من مكونات المعنى والصّورة، وبهذا فـ((الصّورة في المقام الأوَّل تشخيص حسي لجزء كبير من الخبرة الإنسانيّة، فالواجهات التي لا يُرى بشكل مباشر من هذه الخبرة يمكن الكشف عنها من خلال ما يُرى في اشكال تجلياتها))[3]، وعلى ذلك فقد ((أشعلت قضية المجاز نار صراع فكري شهدته ساحة الفكر العربي، فغدت مسألة المجاز والاستعارة خطأ انقسمت على جانبية فلسفات ومدارس فكرية تحاول الاقتراب من النصّ المُقدَّس وتفسيره، وغدا الاعتراف بوجود المجاز العقلي على سبيل المثال قطب رحى الصّراع بين المعتزلة الذين رأوا في التّفسير الحرفي للنصّ القرآني تضييقاً للرؤية ومخالفة للنصّ ذاته، فيما رأت بعض المدارس السّلفيّة ومن دار في فلكها ضرورة الأخذ بظاهر النصّ ونبذ المجاز))[4]، فالنصّ بناءً على هذا الفكر ((لا يشتمل على معنى، ولا حتَّى على معاني، ولا

(1) مسالك المعنى دراسات في الأنساق الثّقافيّة:76.

(2) المصدر نفسه:5

(3) المصدر نفسه:133.

(4) دراسات في الاستعارة المفهوميّة:7.

يضم بين دفتيه دلالة نهائية كلّيّة أو جزئيّة، بل هو خزان كبير لسياقات بالغة التّنوع والتّعدد والتّجديد، وهذا ما يمنح الذّات المؤوِّلة موقعاً بالغ الأهمية، فلها وحدها الصّلاحيّة في تحيين هذه الدّلالة أو تلك ضمن المسار التّأويلي أو ذاك، ضمن شروط "الانتقاء السّياقي" والظّروف المقاميّة الخاصة بكلِّ فعل قراءة))[1]، وهذا يعني ((أنَّ الدّلالة ليست معطى جاهزاً يوجد خارج العلامات، وخارج قدرتها في التّعريف والتّمثيل، فالمعنى يوجد في الشّيء وليس محايثاً له، إنَّه يتسرب إليه عبر أدوات التّمثيل، وهو ما يشير إلى أنَّ إدراك الكون ليس مباشراً، فالشّيء لا يوجد في ذاته، بل مثواه الوعي الذي يدركه، إنَّه لا يتسلسل إلى الوعي إلاَّ عبر أشكال رمزية مختلفة))[2]، وهذا النّظام الرّمزي يشمل كلّ الموجودات الماديّة والغيبيّة، فـ((الرّمزيّة ليست محصورة في النّظام اللّغوي فقط، بل هي نمط في الوجود الإنساني يشمل كلّ منتجات الثّقافة))[3]، وعلى هذا يكون الغائب معادلاً للحاضر، فـ((الغائب هو أصل التّسميات، وليس الحضور العيني للأشياء والكائنات، وتلك مقتضيات كلّ الوقائع الإبلاغية))[4]، وما يجعل المعنى متعدداً هو التّأويل فـ((التّأويل غايات))[5]، وهذا يكشف عن انتقاء سياقي، لذلك يمكن ((القول بأنَّ النصّ يعالج هذا الموضوع أو ذاك لا يعني قطعاً، ردّ هذا الكون النصّي إلى تلك الثّيمة دون غيرها، إنَّه يشير فقط إلى امكانيّة وجود انتقاء سياقي يقود الفعل التّأويلي إلى تحيين مسار تأويلي بعينه، ويقوم في الآن نفسه إلى الدّفع بمسارات أخرى إلى التّراجع))[6]، والسّبب بذلك ((أنَّ الإنسان علامة وما يحيط به علامة وما ينتجه علامة، وما يتداوله هو أيضاً علامة، والخلاصة أنَّ لا شيء يفلت من سلطان العلامة، ولا

(1) السّيميائيات والتأويل مدخل لسميائيات س.ش.بورس:185.

(2) المصدر نفسه:174-175.

(3) مسالك المعنى دراسات في الأنساق الثّقافيّة:74.

(4) المصدر نفسه:75.

(5) السيّميائيات والتأويل مدخل لسميائيات س.ش.بورس:31.

(6) المصدر نفسه:34.

شيء يمكن أن يشتغل خارج النّسق الذي يحدد له حجمه وامتداده وعمقه، كما لا يمكن أن يوجد شيء داخل العالم حراً طليقاً يحلق في فضاءات الكون لا تحكمه ضوابط أو حدود ولا يحد من نزواته نسق))[1]، بل العالم كلّه يشتغل بنظام العلامات، فـ((العالم عند بورس بكلّ موجوداته "الواقعية" و "المتخيلة" يشتغل كعلامات، وهذا العالم لا يدرك إلاَّ باعتباره سلسلة من الأنساق، وكلّ نسق يضم في داخله نمطاً مزدوجاً من الإحالات، إحالات داخلية تخص النّسق ذاته، وإحالات خارجية تحيل الأنساق بعضها البعض))[2]، وهكذا يتوالد المعنى عندما يأتي معنى جديد فيضيف معاني أخرى بحسب "بورس" (**Burs**)، ذلك ((أنَّ موضوع العلامة هو المعرفة التي تفترضها العلامة لتأتي بمعلومات إضافية تخص الموضوع))[3]، ضمن اطار ((الباث والمتلقي يجب أن يمتلكا معرفة سابقة عن موضوع ما لكي يكون هنالك حوار، وهذه المعرفة السّابقة "في علاقتها بالمعرفة الإضافيّة" تتحدد من خلال سلسلة من العلامات السّابقة، أيّ العلامات غير المتحققة داخل السّياق الخاص للإبلاغ، وهذا السّياق الخاص هو الذي يحدد الموضوع الخاص للعلامة، وبتعبير آخر، من أجل ردّ الموضوع إلى هذه العلامة وليس تلك، يجب استحضار السّياق الخاص الذي تندرج العلامة وتؤول ضمنه))[4]، والمجاز ضمن فاعليّة الفكر العربي المعاصر اشتغل على هذه الرّؤية وحاول إنتاج معنى مفارق لما انتجته العقليّة المُؤسسة، وحاولت الهيمنة على المعنى، وكسر كلّ الإرادات التي حاولت خرق ذلك التّأسيس الرّاسخ.

---

(1) السيّميائيات والتأويل مدخل لسميائيات س.ش.بورس:72-73.

(2) المصدر نفسه:97.

(3) المصدر نفسه:81.

(4) المصدر نفسه:82.

الفصل الأول

هوية المجاز عند أدونيس

(مقاربة في التّحولات المعرفيّة)

الفصل الأوّل

ترسيخ هوية المجاز عند أدونيس (مقاربة في التّحولات المعرفيّة)

تحولات المجاز وسلطة الجمالي

(ترسيخ هوية الإبداع)

لا يمكن للمجاز أن ينشأ إبعاده، وتكتمل تحولات الجمالي فيه خارج إطار اللّغة، لأنَّ ((اللّغة لا تقدر أن تتحرر، إذا لم تكن هي نفسها قد تحررت من محمولاتها الميتة، ومن طُرق التّعبير التي فرضتها هذه المحمولات))[1]، وهذا يعني أنَّ اللّغة في تطور مستمر وهذا التّطور يستمد طاقاته من المجاز في اللّغة، إذ ((لا تنتهي اللّغة- ينتهي الشّخص الذي ينطق بها، اللّغة هي التي تخلق ما نسميّه اللاّنهائيّة))[2]، وهذه اللاّنهاية في اللّغة والاطلاقيّة مصدرها تحول اللّغة إلى حاسة، فـ((اللّغة في السّفر حاسة أوّلاً، لمس ونظر، شم وسمع، ذوق- خصوصاً))[3]، وعلى هذا المبنى يمثل الإبداع العالم الذي تسبح فيه اللّغة، فـ((بالإبداع وحده تخترق اللّغة – المؤسسة، لغة التّداول "النّقدي"، وتتفجر طاقات اللّسان الكامنة، ويلتقي بنفسه المتكلم والكلام))[4]، وهذا يعتمد بحسب أدونيس[5] على ما يؤديها الجمالي من خلق في النصّ الفني شعراً أو نثراً، فـ((لا يكون الكلام شعريّاً إلاَّ بقدر ما يخلق من مسافة بينه وبين الأشياء- فيما يحتضنها: مسافة للتخيل، أو للتأمل، أو

---

(1) المحيط الأسود:503.

(2) المصدر نفسه:572.

(3) المصدر نفسه:520.

(4) المصدر نفسه:429.

(5) علي أحمد سعيد إسبر المعروف باسمه المستعار (أدونيس)، ولد الشّاعر السّوري أدونيس سنة 1930م، وحصل الشّاعر أدونيس على جائزة الإكليل الذّهبي وكانت هذه الجائزة للشعر و هي من أهم الجوائز التي لا يحصل عليها سوى أفضل الشّعراء في العالم، حاصل شهادة الدّكتوراه في الأدب عام 1973م، وله العديد من المجاميع الشِّعريّة، والمؤلفات في نقد الشِّعر، ودراسة في القرآن.

للقلق، أو للتساؤل))[1]، وهذه الطّاقة تعمل على أن تصل إلى ما وراء الواقع، فـــ((التّفكير والحلم والشّعور والتّخيل والإبداع، حركةٌ أو طاقة تصل الإنسان بما يتخطى الواقع، مجرد الواقع، تصله بما وراء الواقع،...لا يكون الفن أو الإبداع عالياً إلاّ بقدر ما يزلزل الواقع في حركة من التّجاوز الخلاّق نحو تكوين عالم آخر))[2]، وعلى هذا الأساس أين يكمن المعنى في النصّ الفني، فـ((معنى القصيدة، أو ما نسميه المعنى، ليس في الكلمة، أو الجملة، وإنَّما هو في حركة القصيدة بوصفها كُلاً، وفي رؤيتها للأشياء، المعنى هو أمام القصيدة، يتجاوزها، فالشِّعر هو لكي نخلق المعنى، وليس لكي نعبّر عن معنى قائم أو موجود، وفي هذا المستوى مستوى خلق المعنى، لا ينفصل الشِّعر عن الفكر))[3]، وهنا يتحقق التّجاوز بوساطة الإبداع فـ((في الإبداع الجمالي، يجد الإنسان معناه الأسمى، يجد كذلك الأساس الأسمى للتغير والتّجاوز والتّقدم))[4]، وهذا الإحساس القائم على مغادرة الواقع هو فضاء الخلق، إذ ((إنَّ الكلمات التي يستعملها تبدو، في سياقها الذي يبتكره، كأنَّها تخرج من المعجم، وإنّما تخرج من سياق وجودها الثّقافي- الاجتماعي، من التّموج اللّغوي- الحياتي الذي يتحرك داخله وينمو فيه، بل إنَّ هذه الكلمات تفقد دلالاتها المعجميّة، حتَّى أنَّنا نشعر فيما نقرؤها، أنَّنا لا نقرأ الكلمات، وإنَّما نقرأ أصداء حروف، أو نقرأ شحنة نفسيّة وتخيليّة وفكريّة، ترشّح من هذه الحروف وعلاقاتها، حتَّى لتبدو الكلمات وقد أفرغت كلّياً من معناها المعجمي، أو مما وضعت له في الأصل اللّغوي، بل أكثر: يبدو أنَّ الكلمات ليس لها معانٍ، وإنَّما تكون لها أو تكتسبها في سياق استعمالها، بل أكثر أيضاً: يبدو أنَّ المعنى ليس في الكلمة بل في علاقاتها، وهي إذاً لا تقدم لنا في حدود حروفها معنى، وإنَّما تحرك بسياقها، وعلاقاتها، أصداء لاحتمالات

(1) المحيط الأسود:440.

(2) المصدر نفسه:500.

(3) المصدر نفسه:501-502.

(4) المصدر نفسه:224.

ما، أو تدفعنا في أفق اكتشاف لمعنى ما))[1]، وهـذه الـشّحنات في خروجها عـلى المعجـم هـو منطقة اشتغال المجاز، ذلك ((أنَّ المجاز "**Meta-phose**" هو الطريقة التي يتمثل فيها تدخّل الشّعراء في تغيير أشكال العلاقات بين الكلمات والأشياء، وتبعاً لذلك بـين الكلـمات والكلـمات وبين الأشياء والأشياء))[2]، وهنا يكون التّحول هو الأساس في تحقيق هذا الخرق، فـــ((المجـاز إذن هو الاسم الشِّعري لتحوّل الأشياء، وهو ما تتأسّس عليه جماليّة التّحوّل، ومن هذا التّرابط العضوي بين تحوّل الأشياء وتحوّل الكلـمات، فكـما تتجـدد بـالتّحوّل الوجـودي صـورة الـشّيء وبالتّالي العالم، تتجدد بالمجاز صورة الأشياء وجوديّاً وشعريّاً))[3]، وعلى هذا يكون بيـت اللّغـة ورصيدها المتحول هو المجاز، فـ((المجاز هو بيت لغتنا- لغتنا العربية التي نحاول، كـلّ عـلى طريقته، أن نكتب بهذا العالم، هكذا يبدو لي أن أجمل وأعمق مـا في لغتنـا هـو أنَّهـا لا تُتـيح فهم الحقيقة، إلاَّ مجازاً))[4]، وهو بذلك منطقة وسطى بين مغادرة الحقيقة إلى الحقيقة، فـ((المجاز إذاً لا يتضمن موقفاً فكريّاً وحـسب، وإنَّمـا يتـضمن كـذلك طريقـة معينـة في التّفكـير، فهو مرتبط بنظرة خاصـة إلى الحقيقـة، وبنظـرة خاصـة إلى المعرفـة، ومـن هنـا كـان الـدِّين بطبيعته الوثوقيّة حرباً على المجاز، وبخاصة حين ينبع من اللّذة واللاشـعور، وإذا كـان المجـاز أصليّاً في اللّغة، أو بعداً عموديّاً، وكان المفهوم العقلي لاحقاً أو بعداً أفقياً، فما تكون الحقيقـة ؟، ألن تكون صوفية ؟، ألن تكون موجة متواصلة من المجاز؟))[5]، فهـما ركنـا الكـلام لا يمكـن تأدية المعنى دون التّحول من الحقيقة إلى المجاز، فهـي دائمـاً نقطـة الانطـلاق للكـشف عـن المعنى في النصّ والتي يعتمـد عليهـا المجـاز في تـشظي المعنـى، فـ((الحقيقـة وحـشية دائمـاً،

(1) المحيط الأسود:429.

(2) موسيقى الحوت الأزرق:379.

(3) المصدر نفسه:379.

(4) المحيط الأسود:510.

(5) المصدر نفسه:369.

وهي في صدام مرير لا يهدأ مع الواقع))[1]، وعلى هذا لا يمكن الكشف عن المعنى إلاّ بوساطة الحقيقة، إذ ((إنَّ الحقيقة ليست في الطّبيعة، وإنَّما في اللّغة، وهذا يعني أن الواقع موجود في الكلام، لا العكس))[2]، ولا يمكن الكشف عن المعنى وتشكلاته في النصّ إلاّ ضمن تلك الحركيّة بين المجاز والحقيقة ((ذلك أنَّ "المعنى" ليس ماهية ثابتة، وإنَّما "سيرورة" و "صيرورة"، في حركة دائمة التّحول، "المعنى" بعبارة ثانية ليس "مغطى"، وإنَّما نتاج" ولا "يورث" بل "يبتكر"))[3]، والمعنى بذلك له ارتباط في عوالم من التّشكّل، فـ((المعنى مرتبط بالفكر المتعدد – جهراً، الفكر المتعدد – جهراً هو ما يؤسس لتاريخ المعنى، المجتمع الذي لا يفكر، متعدداً، وجهراً، لا يمكن أن يخلق معناً إنسانيّاً عظيماً، إنَّه يعيش خارج المعنى))[4]، ليكون بذلك الشِّعر كتابة عن اللاّنهائية، فـ((ليس الشّعر أيّة كتابة، وإنَّما هو كتابة "خاصة"، وليس الشِّعر أيّة لغة، وإنّما هو لغة "مختلفة"))[5]، وبذلك يكون الشِّعر ((علم الكشف عن الحقيقة، أعني أنَّه علم اللاّنهائية))[6]، وتكون القصيدة ((بِنية متعددة المستويات، وهذه بمثابة الطّبقات، التي تنطوي على مختلف الإضاءات الإبداعيّة في مختلف الميادين))[7]، وهذا التّعدد في المعنى ينتج من التّعدد في القراءات اوّلاً، والتّجديد في النصّ الشِّعري ثانيّاً، لأنَّ ((الكتابة الشِّعريّة الجديدة تستلزم هي بدورها، قراءة جديّة))[8]، وهكذا يستمر تجدد المعنى، وتجدد إنتاجية المجاز بما تضفي عليه من طاقات خلاقة لا تنتهي ولا تنضب عبر تشظيه تارة وإضماره تارة أخرى،

(1) المحيط الأسود:561.

(2) المصدر نفسه:76.

(3) موسيقى الحوت الأزرق:70.

(4) المصدر نفسه :188.

(5) المصدر نفسه :92.

(6) المصدر نفسه :382.

(7) المصدر نفسه:391.

(8) ها أنت أيّها الوقت:60.

وهنا يتحقق الجمالي في المجاز، فالجمال ((هو لذة نعتبرها صفة في الشّيء ذاته))[1]، وهي تتكشف عندما يتم الكشف عن الفعل الجمالي ودوره في خلق المعنى عبر الإيجاز اللّفظي والتّركيبي وعبر الاحتماء بمستوي النصّ السّطحي والعميق، فهو يتنقل بينهما بفعل الكشف عن ذاته عبر (الكلمة/ التّركيب) ثُمَّ الولوج إلى ما تنطوي عليها هذه الطّاقات اللّغويّة من تأويل يكشف عن حركة تفاعليّة من السّطح إلى العميق وبالعكس.

المبحث الأوَّل

الأُطر المعرفيّة والتّكوينيّة في المجاز

يتعلق هذا المبحث بالكشف عن الأُطر المعرفيّة للمجاز وهي تتنوع في الاشتغال لغرض إنتاج المجاز، وفك شبكاته وتفريعاتها، ولا يتم ذلك إلاَّ بوساطة اللّغة وتفاعل روافدها ومعرفة أنساقها المعرفيّة.

1- اللَّغة بين الإبداع والمنفى (المجاز اتجاه الآخر)

لا وجود للغة إلاَّ بالكلام فهو المُؤسس للحقيقة والمجاز والموجد للذات النّاطقة، وهو الحضور والغياب، وهو المُضمَر والمُتبقي والمسكوت عنهُ/ أو/المعرفة خارج نصّيّة /أو /المكبوت واللامفكر فيه، حتَّى يكون ((الغياب والمنفى هما وحدهما الحضور))[2]، وهذا المنفى تحكمت فيه عوامل عديدة حتَّى صار الحضور منفى ((غير أنَّ عوامل كثيرة، داخليّة وخارجيّة، أوصّلت اللّغة العربيّة إلى مراحل اللاقول أو اللّغو، ليس لها اليوم، إبداعياً ما تقوله بالحرية التي يفترضها الإبداع، أصبحت بالأحرى لغة سكوت وإسكات، والخرس لا النّطق هو مدارها))[3]، وهنا لابد من حضور للكلام والمعنى فهما المؤسس للحقيقة والمجاز، إذ ((إنَّ المعنى لا يُدرك إلاَّ بالكلام وعبره، فلن يكون

(1) الإحساس بالجمال:74.

(2) النصّ القرآني وآفاق الكتابة:16.

(3) المصدر نفسه :15-16.

لوجودي معنى إلاَّ إذا كنت قادراً على الإفصاح عنه، أيَّ على الكلام))[1]، فما يكتبه الشَّاعر هل هو الحقيقة أم المجاز (المنفى) ؟، وهذا يعني أنَّ الشَّاعر يتوهم الحضور ويبقى المنفى (الغياب/أو/اللاحضور) هو الكيان إلي يتمأسس معه، إذ ((إنَّ الشِّعر في اللّغة العربيّة كان وسيبقى محاولةً لتأسيس، بداية لا تتأسس، بل يبدو أن تأسيسها محال، غير أنَّ الشَّاعر العربي مدفوعٌ كيانياً بقوّة الكتابة نفسها، قوّة الشِّعر الذي هو تحديداً حضورٌ، إلى أن يعيش ويكتب في توهم الحضور، أيّ في وَهْم التّأسيس، ولا يقدر فيما يعيش ويكتب في هذا الوَهْم، إلاَّ يتكلم على وهم آخر: الحريّة، الديموقراطية، حقوق الإنسان))[2]، وهذا يرتبط بالوجود للذات المتكلمة والذّات الكتابية، فـ((كيف أتكلم ووجودي نفسه منفى، وهو منفيٌّ في اللاّ المؤسِّسة والمؤسَّسَة))[3]، وهذا يعني أنَّ اللّغة التي يكتب بها الشِّعر هي ((اللّغة المؤسَّسيَّة تغمر الآن الذّات والآخر، وتزلزل أسس الحرية الدّيموقراطيّة وحقوق الإنسان، إنَّها لغة موت وإماتة))[4]، فبين اللّغة (الموت) والشِّعر (الموت) كيف يولد (المجاز)؟.، إنَّه يولد من رحم التّركيب والنُّظم ويعمل على إيصال المعنى، فـ((المجاز والكناية يتيحان للمعنى أن يتجلى في صور مختلفة، تجعله متنوع الأبعاد، متنوع الجمال))[5]، فالجمالي الذي لا يتوقف عن إشباع العاطفي عند القارئ بل يعمل بحسب "هيجل" (**Hegel**) على ((التّعبير عن أرفع حاجات الرّوح))[6]، وبذلك يشكَّل حاجة غرائزيّة تنمو في داخل الفنان وتختلط بروحه وينفس عنها عاطفياً والمجاز أحد مكوناتها المعرفيّة.

---

(1) النصّ القرآني وآفاق الكتابة:16.

(2) المصدر نفسه:17.

(3) المصدر نفسه:18.

(4) المصدر نفسه:18.

(5) المصدر نفسه:27.

(6) في الجماليّات نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن:125.

2- اللّغة وانساق المجاز

تمتاز هذه اللّغة الكتابيّـة بطُـرق جديـدة في المعالجـات الفكريّـة وطـرق النّظـام البنـائي، فـــ((هو بوصفة كتابةً، يتجاوز السّابقة عليه الدِّينيّة والدُّنيويّة: يكتـب الـدِّين بلغـة شـعريّة، ويكتب الدُّنيا بلغة دينية، وهو في تمحوره أساساً على اللّغة، يؤكد على أنَّ الكائن هو جوهريـاً لغة، هذا التّمحور على اللّغة هو ما يجعله، موضوعيّاً نـصّاً أدبيّـاً، وهـو بوصـفه كتابـاً يلغـي مفهوم الكاتب- الفرد، كأنَّه يقول الكاتب جمع لا فرد))[1]، ولـذلك فهـو نـصّ يخـرق القوننـة التي تحاول أن تسحب النصّ المُقدَّس لساحته، فـ((يصبح النصّ الكتابي، لا يحدد مـن خـارج بقاعدة ما، أو معيار ما، وإنَّما يحدد ببنيته ذاتها في تآلف كلماته، وفي نـسجها، وهكـذا يـصبح لكلّ نصّ قانونه الخاص، إن كان لا بد من الكلام عن قانون ما، ويـصبح القـانون تاليـاً للـنصّ، ومنبثقاً منه))[2]، وعلى هذا نرجع إلى اللّغة - الكون، فـــ((اللّغة كيان لا نقـدر أن نجـدده إلاَّ من داخله، من داخل عبقريته وجماليته وخصوصيته))[3]، وعلى هـذا المجـاز مغـادرة لـسطح الكلمات، والتّركيب، والنصّ، ليدخل في آفاق من شفيف روح النصّ وحياتـه، فـ((المجـاز هـو دائماً إشكال أو التباس، ذلك أنَّه يجعل اللّغة تقول ما لا تقوله عادةً))[4]، وعلى هذا يجـب أن يكون النصّ الشِّعري كون– المجاز أو بؤرة فورة المجاز التي تؤسس لقراءة مفارقة عن القـراءة العادية، لأنَّ ((النصّ الشّعري مجاز يخرق العادة في اللّغة وفي الحياة على السّواء، وهذا النصّ يحتاج بالضّرورة إذن إلى قراءة تخرق هي أيضاً القراءة العاديّة))[5]، فـالنصّ يعـيش في كـشف عن اللامرئي كلّ ما يدور في عمق الذّات بوصفها الكوني التي تجعله يحمـل في طياتـه حقـائق

(1) النصّ القرآني وآفاق الكتابة:49.

(2) المصدر نفسه:55.

(3) المصدر نفسه:95.

(4) المصدر نفسه:128.

(5) المصدر نفسه:128.

تجعل التّقني والنّصّيّ غير قادر على الهيمنة عليها، إذ ((إنَّ الشِّعر سـيزداد ارتباطـاً بـاللامرئي بالحقائق الدّاخلية - القلبية، سيزداد رفضاً لكلّ ما يجعل منه إملاء من خارج، أو انـدرجاً في إيديولوجيا ما، أو نظام ما، أو مؤسسة ما، سيزداد وثوقـاً بـأنَّ لـه حقائقـه الخاصـة، مقابـل الحقائق الأخرى التّقنيّـة والنّـصّيّة، ولـئن كـان الإعـلام بوسـائله المختلفـة، مـسخراً بـالآليتين التّقنية والنّصّيّة- الدِّينية لاحتلال الظَّاهر الكوني والإنـساني، سـيزداد حـضوراً وهيمنـةً، فـإنَّ الشِّعر بالمقابل سيمعن في استقصاء المناطق التي يعجـز هـذا المحتـل الهائـل عـن الـدّخول إليها- مناطق القلب والحبّ والسّؤال والدّهشة والموت))[1]، وهـو يركـز بـذلك عـلى تجـاوز المرئي الكلمة وعلاقتها بالكلمة التي تحقق الانزيـاح الـدّلالي حتَّـى ينجـز المجـاز بواسـطتها، فــ((الشِّعر بوصفه التّعبير الأسمى عن الإنسان، ليس مجـرد علاقـة بـين الكلمـة والكلمـة، وإنَّما هو علاقة بالعالم وأشيائه))[2]، فهنا يحصل الانفجار المعرفي والتّجـاوز الفكـري للمُغلـق إلى الانفتاح التّكويني، وعلى هذا المجاز ينفـتح ضـمن صـيرورة التّحـول مـن علاقـة الكلمـة بالكلمة إلى علاقة العالم /أو/الكون بالأشياء ضمن نظام من التّحول لا يتوقف يتعلق بتطلـع الشِّعر إلى التّجديد والابتكار والشَّاعر مدعو للتجديد في اللّغة الـشِّعريّة التـي تنفـتح ضـمن تلك الثّنائية العالم– الأشياء، وبذلك تتحول اللّغة إلى لغة تحاول الفرار من سجن المنطـق ((في غلبـة المنطـق عـلى النّحـو العـربي مـا أسـهم في عقلنـة اللّغـة ذاتهـا: نـزع عنهـا سـحرها وأسطوريتها- نزع شعريتها، بل أسهم في كبت العالم النّفسي الحميم "اللامنطقي"))[3]، وهذا يعتمد على الكتابة التي تنتج الجمالي فهي كتابة لیـست عاديـة بـل مفارقـة للعـادي، فــ((الكتابة الخلاّقة هي، إذاً خروج من الزّمن الخيطي المُنـسجم والمتـآلف، وهـي تاليـاً، ليـست نتيجة منطقية لما سبقها، إنَّها على العكس انشقاق، وزلزلة، ولا يعين ذلـك أنَّ هـذه الكتابـة

(1) النصّ القرآني وآفاق الكتابة:119-120.

(2) المصدر نفسه:120.

(3) المصدر نفسه:130.

خارجة على التّاريخ، أو خارجه، وإنَّما تعني أنَّها خارج التّمحور من الماضي))[1]، وهـي تـشتغل في منطقة وسطى بين الكشف والاختفاء/أو/الانفتـاح الانغـلاق و ((لكـن حـين يـصبح الفـن التّجلي المحسوس لـ"المثل"، ونشاطاً ما ورائياً بامتياز، وكشفاً للوجود، ومـؤشراً عـن الحقيقـة، فإنَّه يقوى على البقاء على مسافة من الحقيقي، وهذا الفضاء هو تحديداً المكـان الـذي تعـبر فيه عن نفسها، وبكلٍّ بداهة، استقلاليّة الفرد وحريّة التّفكير))[2]، وهنا يفعل المجـاز فعلـه في عملية الخروج عن المنطقي إلى عالم الإبداع ولا يتم ذلك إلاَّ باللّغة، فـ((اللّغة طاقة، والكتابـة استقصاء لهذه الطّاقة: اكتشاف دائم لما يصدّع العالم السّائد))[3]، لذلك يـتجلى ((كـلّ مـا هـو مهم لدى الإنسان، كلّ ما يصعد إلى الأعلى، أو ينحدر إلى الأسفل، يـتم بوسـاطة اللّغـة، اللّغـة تحرر غير أنَّها تستعبد كذلك))[4]، لذلك أنساق المجاز مبثوثة في كـلّ العـوالم في نـسيج الـنصّ، وفي القراءة، وفي الكشف المعرفي، وفي خلود النصّ وديمومة حضوره.

3- جمالية النصّ بين المجاز وإنتاج المعنى

الجمالي له سلطة على الفعل القولي، فهو يشدّ القارئ، ويفعّـل المعنـى عـبر انبثاثـه في كيانه ووجدانه، فيتفاعل العاطفي مع المنطقي، والرّوحي مع المحسوس، لأنَّ ((اللّغة مطـر وطـين في آن: بـالكلمات نفـسها، يـصنع بعـضها الينـابيع، ولا يـصنع بعـضهم الأخـر غـير الوحل))[5]، ويجعل النصّ ينبض بالحركة، ويحطم قيود السّكوني، ويكون للزمان فيه غيابـاً، ولتشظي المعنى حضوراً، وللمجاز مكانة في خـرق التّعـالي النّـصّيّ ضـمن انفتاحـات كونيّـة النصّ لتحقيـق كلّيـة المعنـى، ذلـك ((أنَّ جماليّـة الـنصّ الـصّوفي، شـأن الـنصّ الـسّوريالي،

---

(1) المحيط الأسود:363-364.

(2) ما الجماليّة:17.

(3) المحيط الأسود:273.

(4) المصدر نفسه :272.

(5) المصدر نفسه:415.

تقوم على المجاز أساساً، ذلك أنَّهما أساساً نصّان لا شرعيان، الأوّل: خرق للشرعية الدِّينية، والثّاني: خرق للشرعيّة المؤسسيّة الثّقافيّة -الاجتماعيّة))[1]،فإذا كان هناك نصّان بينهما من الاختلاف، فإنَّ المجاز يؤدي الوظيفة ذاتها مع تفاوت الرّؤية بين الصّوفيّة والسّورياليّة من زاوية الرّؤية، ولكن المجاز يبقي الاحتمالية قائمة في كلا النصّين، فـ((بما أنَّ المجاز احتمالي، فإنَّه لا يؤدي إلى تقديم أيّ جواب قاطع، ذلك أنَّه في ذاته مجال لصراع التّناقضات الدّلاليّة، هكذا لا يوِّلد المجاز إلاَّ مزيداً من الأسئلة، وهو أذن معرفيّاً عامل قلق وإقلاق لا عامل وثوق وطمأنينة))[2]، وهذا التّوالد من الأسئلة هو عامل معرفي (ابستمولوجي) يهدف للكشف عن المضمون على وفق ما يحمل النصّ من مرجعيات ثقافية، وما يريد تحقيقه من تواصل مع الآخر يتجاوز المحدود إلى المطلق، لذلك ((تكمن شعريّة المجاز في لا مرجعيته، أيّ في كونه ابتكاراً، كأنَّه بداية دائمة، ولا ماضي له، وهو بوصفه طاقة لتوليد الأسئلة، يجدد الإنسان، فيما يجدد الفكر واللّغة، والعلاقة بالأشياء، أنَّه حركة نفي للموجود الراهن، بحثاً عن وجود آخر، فكلّ مجاز تجاوز، كما أنَّ اللّغة فيه تجوز نفسها، فإنَّ الواقع الذي تفصح نفسه عنه يجوز نفسه عبرها، هو أيضاً، وهكذا يصلنا المجاز بالبعد الآخر للأشياء، - بعدها اللامرئي))[3]، ولا تتحقق تلك المعرفة بغير المرئي بصورة حسيّة ملموسة بل معرفة معنويّة، ويفرض المجاز سلطته في إيصال المغيب عن الذّات الإنسانيّة في حركة صعوديّة للروح لاكتشاف المجهول، ولذلك يكون المجاز في حالة من الحركيّة في التّكوين وفي القراءة، وهذا ((يقتضي المجاز حركيّة القراءة، التي تواكب حركيته، بحيث تكون القراءة جديدة دائماً، هي أيضاً، فالقراءة التي تصر على فهم النصّ حرفياً أو ظاهريّاً لا غير، تتناقض مع طبيعة اللّغة ذاتها، ذلك أنَّ الحرفية قتل للغة، صورة ومعنى، عدا أنَّها قتل للإنسان وفكره))[4]، وهذه

(1) الصّوفية والسّورياليّة:143-144.

(2) المصدر نفسه :144.

(3) المصدر نفسه:144.

(4) المصدر نفسه:144-145.

الحركيّة والانفتاح على المغيب وحالات الكشف الروحي تجدد العداء للمجاز ممن لا يؤمن بفكرة المجاز أصلاً، ويتعامل مع النصّ المُقدَّس والعادي المُدنَّس بصورة حرفيّة، فـ((الدُّينيون هم الأشد عداءً للمجاز، ذلك أنَّهم يهتمون بما يسمونه الحقيقة التي يبشرون بها، وبوضوحها الكامل، والمجاز تخييلي، أيّ أنَّه في نظرهم باطل ولا معنى له))[1]، ولا يتحقق ذلك إلاَّ من التّفاعل بين العوالم في تداخل تنسجه الذّات الكاتبة بعد أن تكون الذّات التي غادرت الواقع هي التي كونت الفكرة، و ((بهذه اللّغة نتيح لما هو قائم في مكانٍ آخرٍ، في الغيب أو الباطن، أن يجوز إلى عالمنا- الظّاهر، هكذا تتيح لنا هذه اللّغة أن نضع اللامُنتهي في المُنتهي))[2]، وعلى هذا تظل اللّغة مهما بلغت ذروتها تشتغل في زمن الاشتغال الكتابي ولكن خرج الزمن تحت سطوة المجاز، إذ ((لا تقيم اللّغة مهما بلغت نشوتها، علاقات "حقيقية" بين الذّات والآخر، الذّات والغيب، الذّات والكون، وإنَّما تقيم علاقات مجازية))[3]، ومن هنا تنتج سلسلة التّفاعل بين الواقع - وغير الواقع، ليدور النصّ في نسيج من المجهول (المخبوء)، فيكون المجاز هو الكاشف عن المعنى فيه المفارق للمعنى العادي الذي يتعامل معه السّوريالي أو الصّوفي، فالأنظمة التّواصليّة عند هؤلاء ((لا تحظى بالإجماع لأنَّ المجموعة الإنسانيّة لا تستطيع الاتفاق بشأنها، الأمر الذي يدل على عمق الرّوابط الرّمزيّة التي يؤديها الكلام، ويتحصل التّرابط الرّمزي بإدراك القيم الوظيفيّة والقواعد التّواصليّة))[4]، فكلّ رؤية تنتج معنى مخالفاً لرؤية الطّرف الآخر وبما يملك من إدراك معرفي ونظرية يعمل على تطبيق قوننتها على النصّ بغية الكشف التّكويني للفعل الكلامي الذي بني عليه والمعنى المخبوء في طياته.

---

(1) الصّوفية والسّورياليّة:145.

(2) المصدر نفسه:160.

(3) المصدر نفسه :160.

(4) استراتيجية التّأويل الدّلالي عند المعتزلة:72.

المبحث الثّاني

تشكّلات المجاز وتفاعليّة المعنى

يكشف عن التّشكّل المضموني الذي يتكوّن به المجاز وهوية المجاز المعرفيّة التي يتـشكل على وفقها في ضوء فهم أدونيس للمجاز، والحمولات التي يمكن أن يتكون بها، والتّـأثير الـذي يمارسه على النصّ والقارئ.

1- المجاز بين الانفتاح والانغلاق

تتنوع تضاريس المجاز في فكر أدونيس بين سلطة الجمالي، وبين التّكوين والدّلالي، والوظيفي، وبين الظّاهر والباطن، والمعروف والمغيب، والواقع وغير الواقع، أنّها دورة بـين تحـولات المجـاز في ظل تضاعف من الكتابة والقراءة، والحركيّة وتغيب للسكوني، لحظـة مـن التّـصارع بـين الـداخل نصّي- الخارج نصّي، ليكون ((هذا الانعكاس من الـدّاخل إلى الخـارج هـو نفـسه انتقـال المعرفـة الحضوريّة: في هذه المعرفة التي هي وليدة الإدراك الخيالي تتكشف "إسرار" الكون، وهي كشوف معرفيّة لا تقدر المعارف الوضعية أن تصل إليها))[1]، أنَّه تنوع في تضاريس النصّ، وعمق الـذّات والآخر، الجسم والروح، فـ((يكون الجسم بوصفه حقل الممكن مكاناً لتحـولات المحـسوس))[2]، لـذلك يكـون الحـضور للحقيقـي والمجـازي في نقطـة التقـاء تجمـع هـذا الحـركي، إذ ((يتلاقـى الحقيقي والمجازي، ويتوحّدان في الأشـكال الخياليّـة التـي تفـصح عـن الأحـداث الدّاخليّـة))[3]، لتكون الحقيقة ((الحقيقة ليست في ما يقال، في ما يمكن قوله، وإنَّمـا هـي فـيما لا يقـال، في مـا يتعذر قوله، إنَّهـا في الغـامض، الخفـي، اللامتنـاهي))[4]، هـذا هـو الـذي يـشكّل الحـاكم الأكـبر

(1) الصّوفية والسّورياليّة:164.

(2) المصدر نفسه:164.

(3) المصدر نفسه:164.

(4) المصدر نفسه:167.

في النصّ والضاغط على القارئ فهو لا يكون إلاَّ في ((الغيب المحايث "العالم الأكـبر"))[1]، ذلـك ((أنَّ نكتب في مستوى الكون، هو أن نستقصي الجوهر المضيء، القريب جداً، البعيد جداً))[2]، وبذلك تتحول اللّغة إلى عامل كشف روحي عن ((أعـماق الـذّات وأسرار الوجـود))[3]، لـذلك يكون الشِّعر الأكثر غنى في عملية الكشف عن الذّات والعلاقة بالآخر، فـ((الشّعر هـو الـذي يتيح لنا العلاقة الأكثر جمالاً وغنى وإنسانيّة مع الآخر، ذلك أنَّه الأكثر قدرة على كشف الذّات لذاتها، على أن يكشف لها بعدها الأخري))[4]، وهذه الحركيّة في الـشِّعر تنطلـق مـن إيحائيـة الكلمة ولا تنتهي، فـ((الكلمة أنثى، حُبْلى بطاقات البداية - الخَلْق، وهي تضعنا دائماً في أفـق ما لا ينتهي، وهذا نفسه ما تفترضـه حـين تتحـول إلى خـط، وذلـك أنَّ الحـرف، إذ يتحـول إلى خطّ، يدخل في لا نهاية المكان: ينحي، يتماوج، يتشابك، يتقابل، يتدوّر، ينبسط - يلبس الحركة في جميع إبعادها ويختزن جميع الإشارات))[5]، ونتيجة لهذا الانفتاح في الكلمـة عـلى العـوالم واللامرئية ((اخذ الشَّاعر يـستخدم الفاعليّـة المجازيّـة، خـصوصاً، إلى أقـصاها، بحيـث أصـبح المجاز كمثـل مـوج داخـلي في البحـيرة التـي نـسميها القـصيدة))[6]، وهـذه الطّاقـة المجازيّـة فتحت أفق الكشف عن اللامرئي في القصيدة ووراء الكلمة، فــ((لكلّ نصّ مستويان: الظّـاهر المرئي، والباطن اللامرئي، ليست الكلمة بحد ذاتها هي ما يكوِّن النصّ، أو ما يعطيه هويته، بل هي الشّحنة الانفعاليّة- الفكريّة))[7]، لذلك يمثل الخيال البعد الأخطر في الكشف عن تـشظي المعنـى، ويكـون الـصّانع هـو الخيـال، فــ((الخيـال طاقـة ابتكـار للأشـكال والـصّور، طاقـة

(1) الصّوفية والسّورياليّة :168.

(2) المصدر نفسه:168.

(3) المصدر نفسه:191.

(4) المصدر نفسه:192.

(5) المصدر نفسه:202-203.

(6) المصدر نفسه:218.

(7) المصدر نفسه:225.

تجديد لا تتجلى أبعاد الباطن إلاّ بها، أنَّـه ضـوء الـشَّاعر إلى العـوالم الخفيـة، وهـو مـا يفجـر طاقاته الكامنة، ولهذا يتجاوز الجانب القاعدي، المقنَّن في الحياة والكتابـة، ويهـبط في حركيـة التّجربة بقوة التّخيل))[1]، حتَّى ينفرط العقد عن أنَّ ((الحقيقة هي التي يعلنها هذا الفرد أو ذاك، وما عداها باطل))[2]، وهذه الكلمة الحُبلى هي القاعـدة لكـلّ شيء، فهـي ((الفكـر هـو الكلمـة- الفعـل، وهـو كـذلك أن تكـون الكلمـة - الفعـل في البـدء، إلى أن يُولـد الفكـر حقّاً))[3]،هذه الولادة هي الإعلان عن الإبداع.

2- المجاز بين الاتباعيّة النّصّيّة والذّات المعرفيّة

ذهبت بعض الفرق الإسلاميّة إلى ترسيخ بعض المبادئ والمعاني عنـد أتباعهـا، وتحـول المعنى إلى قالب يتوارثه الأجيال وهنا تتحقق التّعارض مـع حركيّـة المعنـى فهـم يقولـون بالسّكوني والنصّ يفرض واقعاً مغايراً، إذ ((إنَّ المعنى في لغة الجماعـة – الأمـة، وثقافتهـا، إنَّما هو معنى قبلي مـسبق سـلفي، بيـنما هـو في لغـة الـشَّاعر- الـذّات بعـدي، إبـداعي، استشرافي، يتم الوصل إليه استقصاءً وكـشفاً))[4]، لـذلك للخـروج مـن هـذا النّظـام الـذي يتعارض مع الابستمولوجي لابد من معرفة طبيعة الرّسالة، فــ((هـذه الرّسـالة آخريّـة، جوهريّاً، ولا تنحصر في الذّات، إنَّها رسـالة تتجـاوز الـذّات إلى الآخـر، وهـي إذا تحديـداً، غير إيديولوجيّة، وفيما وراء الإيديولوجيّـة، كـلّ خاصـيّة إيديولوجيّـة تـضفي عـلى هـذه الرّسالة تجرّدها عن إنسانيتها، ومن كونيتها، وتحولها إلى "حزب"، أيّ تجردها من هويتهـا الأصليّة، فالغاية من كلّ إيديولوجيا هي تحويل الفكر والفن إلى مجـرد قـوّة ماديّـة))[5]، وبالنّتيجـة يكـون التّعامـل الحـقّ مـع المعنـى بوصـفه معطـى في داخـل الـنصّ، ولكـن

---

(1) الصّوفية والسّورياليّة:227.

(2) فاتحة لنهايات القرن:13.

(3) المصدر نفسه:16.

(4) المصدر نفسه:70.

(5) المصدر نفسه :79.

تكوينه يفترق من نصّ إلى آخر ((غير أنَّ المعنى سواء كان "دينياً" أو غير ديني، إنَّما يكمن في داخل النصّ، وخارجه في آن، فكما أنَّ للغة النصّ دوراً أساسياً فيه، فإنَّ لما يحيط به- أيّ للتاريخ، ولحركيّة الأشياء والعالم، دوراً أساسياً فيه، فالمعنى حركةٌ، وهو في تكوّنٍ متواصلٍ، النصّ والعالم كمثل إنائين مستطرقين: متداخلان في شبكة من العلاقات، ويستخلص المعنى عبر النّظر في هذه الشّبكة بوصفها وحدة لغوية – تاريخيّة، لا يقرأ النصّ في ذاته ولذاته، كأنّه عالق في فراغ، ذلك أنَّ القارئ نفسه شبكة من العلاقات، ومتغير: القارئ اليوم، هو غير القارئ في القرن الأوَّل أو في غيرهما، وفرض قراءة واحدة لا تنتج إلاَّ معنى واحداً، يعني القول بأنَّ هناك قارئاً واحداً عبر التّأريخ كلّه، وعقلاً واحداً، وفهماً واحداً))[1]، وعلى هذا الأساس يتوزع المعنى بين النصّ، والمتكلم، والقارئ، وتنوع مناهج القراءة، فـ((ليست الكتابة محض تواصل خارجيّ ماديّ، بل سبيل لبسط دروب ذهنيّة، يمنح الكتّاب عبر سطر واحد فسحة تنطوي على قدرة مهولة ذات أثر عجيب في الفكر الإنساني، عبر صياغة مبتكرة لأفكار قابعة في لا وعي الكاتب وشعوره، وبينما يضع الكاتب قرّاءه في المواضع التي تنبع منها الأفكار أصلاً، أكثر ممّا يضع الأفكار بذاتها في متناوله، ومن هنا يشرع القارئ التّدبّر والتّأمل في ارجاء أرضي قابضة تكتنف في اطنابها مشاعر أوليّة وأفكار أصلية فجّة تلهث خلف مفردات تؤدي حقّ معناها، وصياغة ملائمة تصون ما فيها من وهج، وتُبقي ما يحيط بها من هالة وتردّد ما يكمن خلفها من رنين))[2]، وبذلك يحاول المجاز أن يبحث عن الثّبات عبر قوننة لعلاقته وترسيخها، والتّغير عبر تعدد المنهاج وتطور الفكر النّقدي الحداثوي وما بعده للكشف عن أبعاد جديدة للمعنى لم يتمكن الثّبات المجازي من الوصول عليها عبر التّغير والتّفاعل بين الذّوات المنتجة والذّوات المتفاعلة، وبالمحصلة فإنَّ ((إعادة القراءة: بإضافة الإعادة إلى

(1) المحيط الأسود:82-83.

(2) القراءة والقارئ في صور البلاغة الأدبيّة:7.

القراءة تعني تجديد استنباط وتوسيع دوائر الاستنتاج وتوليد دلائل وتجنيد نتاج اللّغة والاجتماع والمنطق والأناسة والصّوت والبلاغة والتّركيب والآثار للحصول على مفهوم مؤسّسة لمعالم منظومة إنسانيّة واعية هادفة))[1].

3- المجاز والهوية

لا يمكن للهوية أن تغادر اقترانها مع المجاز، فالمجاز ملاصق لها ومتشكّل بها؛ لأنَّ الهوية تعني المغايرة والإبداع وكشف الذّات أمام الآخر، وترسيخ أسئلة القلق والرّوح، بفضح المسكوت عنه/أو/المعرفة خارج نصّيّة، لذلك لا يتشكَّل النصّ الشِّعري إلاَّ بهويته المجازيّة لما لهذا ((النصّ من خصوصيّة، لا تكون له هوية إلاَّ بها، تتمثل في كونه عملاً لغويّاً، من جهة، وعملاً جماليّاً من جهة ثانية، أيّ في كونه طريقة نوعية في استخدام اللّغة، وطريقة نوعيّة في الاستكشاف والمعرفة))[2]، وبالنّتيجة العمل تعدد الهويات الذي يعمل على محاربة سياسة الإقصاء، الذي ((يعني إقصاء الجسد عن المعرفة والفكر إقصاء للأهواء والانفعالات "بحسب الحدس الدِّيني"، وهو إقصاء للمخيّلة والصّور والمجازات))[3]، لأنَّ كلّ هوية تمثل إرادة وفكر ومشروع منفتح على التّعدد واللاّنهائي، فـ((كلّ هوية مشروع، وهذا المشروع انفتاح بلا نهاية، يُبنى في العمل، وفي الإبداع، وفي التّفاعل والحوار))[4]، لذلك لا يمكن للهوية أن تنطوي تحت السّكوني بل تتشكل في عالم من التّغير الذي يخلق تفاعلاً بين الحضارات واستجلاب كلّ ما يجعل الدّماء في وريد اللّغة من أجل خلق النصّ- الكائن وهو معافى، و ((مع أنني مأخوذ بالبحث عن المعنى أو عن معنى، فإنني اشعر أنَّ هويتي ليست في ما يثبت، بل فيما يتحرك: أشعر أنّني من جهة

---

(1) إعادة قراءة القرآن:7.

(2) سياسة الشِّعر:50.

(3) موسيقى الحوت الأزرق:76.

(4) المحيط الأسود:225.

الموج))[1]، ولأجل ذلك يعمل المجاز على ترسيخ ثقافة التّعدد، والانفتاح، لا ثقافة الطّائفة والانغلاق، لأنَّ ((ثقافة الهوية/الطّائفة محكومة بعقل أداتي- وظيفي، يقمع قوى الحلم والرّغبة))[2]، والمجاز في اشتغالاته يقع ضمن دائرة اشتغال الحلم؛ لأنَّه تحرر من كلّ القيود، فـ((اللّغة نفسها في هذا العالم تتحول إلى لغة عبدة))[3]، فالإنسان يعرف العالم من خلال اللّغة، فـ((تتكشف للإنسان هويته، ويعرف الآخر والعالم))[4]، والجمهور القارئ للشعر العربي يعمل على تغييب هوية الشَّاعر وجعله أداة تعبر عن همومه وعواطفه، فـ((الجمهور العربي لا يُعنى بالشِّعر، بوصفة تجربة، أو معرفة، أو كشفاً، وأنَّه تالياً لا ينظر إلى الشّاعر بوصفه هوية إبداعيّة حرة ومستقلة، ينظر إليه على العكس، بوصفه صوتاً يعبر عن همومه ومشكلاته وأحلامه، ومهمته إذاً في أن يهندس هذا الصّوت لكي يكون متطابقاً مع البيت الفكري والعاطفي الذي يسكنه الجمهور))[5]، ولا تتحقق الهوية إلاَّ عن طريق الانفتاح اللاّنهائي على الآخر، ذلك ((أنَّ الإبداع يكشف عن هوية التّراث وعدم كماله، أيّ عن انفتاحه المستمر على الجديد الذي يكمله، وهو انفتاح بلا نهاية))[6]، وعلى هذا فالهوية تكون في ((في العالم الذي يؤسسه، والرّؤى التي يكشف عنها، والآفاق التي يفتحها للحساسيّة والفكر))[7]، وبالنّتيجة نكون ضمن ازدواجيّة الهوية الفرديّة الكاشفة للنصّ على وفق رؤية أحادية الجانب، والهوية الجمعية التي تؤسس لمصير مشترك ومعرفة مركبة متكاملة، إذ ((إنَّ كلّ فرد واحد ومتفرد لا يمكن تجزئته، وهو مع

(1) المحيط الأسود:424.
(2) المصدر نفسه:230.
(3) موسيقى الحوت الأزرق:230.
(4) المصدر نفسه:353.
(5) المصدر نفسه:502.
(6) المصدر نفسه :505.
(7) النّهج إنسانيّة البشريّة هوية البشريّة:101.

ذلك في الوقت نفسه مزدوج، ومتعدد، ومتنوع، ولا يمكن احصاؤه))[1]، وهذا التّعدد والتّنـوع هو مـصدر تنـوع وتعـدد الهويـة وهـو مـصدر أسـاسي في الـصّراع حـول المجـاز، وعـلى هـذا فــ((الهوية في المنظور الإبداعي ليست في إنتاج الـشّبيّه، وإنّمـا في إنتـاج المختلـف، ولـيس في الواحد المتماثل بل في الكثير المتنوع، فالهوية إبداع دائم- تغلغـل مـستمر في فـضاء التّـساؤل والبحث))[2]، وهذا ما أنتج لنا معارك المجاز بانفتاحاتها المعرفيّة تارة وانغلاقه عـلى المعجمـي تارة أخرى، لأنَّ ((الهوية ليست ما اعطي أو قيل، بقدر ما هي اللامعطى واللامعقول، والقول هنا لا يمكن ان يكون نهائياً،لأنَّ الهوية لا تقـال بـشكل نهـائي، إلاَّ دينيـاً، وهـي إبـداعياً تظـل إمكانــاً مفتوحــاً))[3]، وبــذلك تكــون الهويــة في حالــة صراع العــوالم: (الــوعي/اللاوعــي، المرئي/اللامرئي، الظّاهر/المسكوت عنه/أو/المعرفة خارج نصّيّة)، غير ((أنَّ الهوية لـيست مجـرد الوعي، وإنَّما هي أيضاً اللاوعـي، لـيست المعلـن وحـده، وإنَّمـا هـي كـذلك المكبـوت، لـيست المتحقق وحده، وإنَّما هي كذلك المشروع- الأخـذ في التّحقـق (أو الفـشل) ولـيست المتواصـل وحده، بل المتقطع أيضاً))[4].

4- انعدام التّساؤلات الكبرى

تمثل السّلطة الهاجس الذي يؤرق العربي، فـ((كأنَّ السّلطة هي شكل أو بِنية الحياة والفكر في المجتمع العربي- الإسلامي، بل أكاد أقول إنَّ لتاريخنا جسداً هو السّلطة، وأكاد أقول: ربما لا نرفض الآخر إلاَّ لسبب واحـد: لا سـلطة لنـا عليـه))[5]، وهـذا يتعـارض مـع لغة الإبداع وانفجار المجاز بطاقاته المعرفيّة والكونيّة، إذ ((إنَّ لغة الإبداع في كلِّ أمة لا تحيـا إلاَّ بحربهـا المتواصـلة عـلى كـلّ مـا هـو مؤسـسي، سياسـة وثقافـة، فـلا يمكـن أن

(1) المحيط الأسود:79.
(2) سياسة الشِّعر:69.
(3) المصدر نفسه:68.
(4) الثّابت والمتحول: بحث في الإبداع والإتباع عند العرب: 1/26-27.
(5) موسيقى الحوت الأزرق:228.

يتماهى الإبداع أو يتوحد مع المؤسسة))[1]، فــ((اللّغة انتصار على الصّمت))[2]، وهذا لـه ما يتضاد مع إذ ((إنَّ الشَّاعر يؤثر الصّمت أحياناً؛ لأنَّه يشعر أنَّه لم يعد لديه ما يقوله))[3]، وهنا نشأت ثقافة أنَّ ((السّلطة للنصّ لا للرأي))[4]، لذلك ((لا يزال الفرد المسلم- العـربي في بنيته العميقة، كائناً دينيّاً سلفياً، يرث أكثر مما ينتج، وينقـل أكـثر مـما يبـدع، لا يعـيش دينه بوصفه تجربة روحيّة خلاقة، في الوجود والمصير، بل بوصفه أوامر ونواهي يسهر على حراستها الشّرع والشّرطي، وهـذا مـا يفـسر انعـدام التّجـارب الإنـسانية الكـبرى في العـالم العربي- الإسلامي، في جميع الميادين الثّقافية))[5]، لذلك جرت محاربة الإبداع والعمل عـلى تجميـد كـل تمظهـرات الإبـداع، فقـد ((حاربـت الإبـداع في مختلـف اتجاهاتـه وتجلياتـه وأشكاله، وهكذا رسخت سلطوية الثّقافة، وثقافـة الـسّلطة، ودعمـت الأنظمـة في تجميـد حركيّة المجتمع))[6]، وبالنّتيجة كانت الأنظمة المتعاقبة في سياستها ترسيخ لنظـام المـوروث الثّقافي بثقله على الكينونة الثّقافية العربية، إذ ((إنَّ السّياسة إذ يقوم بتحويـل اللّغـة مـن كونها الفاعليّة الأوَّلى في تعبير الإنسان عن ذاته وحرّياته، إلى كونها الميدان الأساس لـصناعة الرّقابة، والمنع، والقمع، والإخضاع، إنَّما تصنع مجتمعاً عبداً، ووطناً لا مكان فيـه إلاَّ لـلإذلال والعبودية))[7]، لذلك تحجرت عوالم الكتابة عندما تحكمت السّلطة في الكتابة الإبداعية، إذ ((إنَّ إشكال الكتابة الإبداعية في العالم المعاصر، الذي هو بامتياز عـالم سـلطة، وعـالم وعـي للـسلطة، وعـالم صراع عـلى الـسّلطة - هـو أنَّ الكاتـب فقـد الجـرأة عـلى تهـديم صـورة

(1) موسيقى الحوت الأزرق:365.
(2) فاتحة لنهايات القرن:62.
(3) المصدر نفسه:63.
(4) المحيط الأسود:19.
(5) المصدر نفسه:70.
(6) المصدر نفسه:149.
(7) المصدر نفسه:230.

العالم السّائدة، فيما فقد الجرأة على تهديم الصّورة التـي كونهـا لنفـسه، هكـذا "لا يقـدر" أن يكتب أو يقرأ إلاَّ باسم "سيده" على الأرض، لذلك تبدع اليوم هو أن تعيش في خطر، خصوصاً أنَّنا لا نستطيع أن نرى صور العـالم الـذي ينـشأ عـبر إيقـاع الكـلام الـذي يهـدم صـورة العـالم الـسّائد))[1]، لـذلك يجـد الكاتـب نفـسه تحـت سـلطتين:(سـلطة الدّولـة، وسـلطة المجتمـع "العرف")، و((ليست السّلطة وحدها هي التي تمـارس المنـع، فهنـاك منـع آخـر، أكـثر شـمولاً ورسوخاً تمارسه بُنى المجتمع، والفـرق أن الأوَّل مـرئي، والثّـاني غـير مـرئي))[2]، فالمعرفـة اليـوم مقيدة بقيود السّلطة ((المعرفة التي ينتجها العرب اليوم...هي المعرفة التـي تنتجهـا مؤسـسة السّلطة...معرفة لا حضور لها ولا قيمة لها في حقل المعرفة الكونية الراهنة))[3]، ولكـن يبقـى بين هذه الرّقابة والمنع تحرر تتحكم فيه اللّغة بمستوياتها الجماليّة، والمجاز يقف في منتـصف الطريق فهو أحد الإجراءات التي تحرر العقل من الرّقابة، والمنع، والحرمان، وتضعه في منطقة محايدة بخلقها الجـمالي بـسحب الـسّلطة إلى تلـك المنطقـة، ومراوغـة الـسّلطة بالنّفـاذ مـن شبكة الرّقابة عبر خلق نصّ مغاير تحت النصّ الظّاهر، وهذا يؤدي الى الاختلاف في القراءات وهي تتشكَّل في حالة من التّصارع، وبالنّتيجة ((توصـلنا هـذه القـراءات المتـصارعة إلى عـالم مغلق تتحرك فيه "عقائد" أو "مذاهب" كلّ منها عـالم مغلـق بـدوره))[4]، يمـارس سياسـة الاغـواء (اللّين)،وسلطة الاختلاف ومعاقبة كلّ من خالف النّسق القرائي الذي أسس على وفق تشكَّل معنى متعارف عليه عند جماعة أو فرقة أو طائفة أو مذهب (الشدّة)، وهـذا مـا تـشكلت ملامحـه مـع حروب التّأويل مع النصّ الدِّيني، لـ((يـصبح الـنصّ الـدِّيني مكانـاً لحـرب القـراءات (التّـأويلات)، أعنـي مكانـاً لحـرب الـسّلطات، مـن حيـث أنَّ القـراءة الإيديولوجيـة تحولـه الى وسـيلة للتغلـب

(1) فاتحة لنهايات القرن:407.

(2) المصدر نفسه:439.

(3) المصدر نفسه:502.

(4) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:25/1.

والسّيطرة))[1]، وهنا يتحقق التّناقض الذي يجعل عدم ثبات المعنى فيه أمراً حتميّاً، إذ ((إنَّ نصف قراءة النصّ الدِّيني السّائد بانَّها قراءة إيديولوجية، وهي في ذلك تحوله إلى مكان للصراع، أيّ أنَّها تحوله إلى مكان للصراع، أيّ أنَّها تحوله الى نصّ سياسي))[2]، وهي تتضاد مع فكرة أنَّ ((النصّ كامل أبداً- جديد أبداً، فلا تقليد ولا تجديد- بل سطوع مستمر للنصّ في كامل حضوره وبهائه))[3]، وهنا تتجلى السّلطة في أنَّ ((الحقيقة داخل السّلطة بوصفها حارسة للنصّ، وعلى أنَّها (أيّ الحقيقة) واحدة: فلا تعدد، ولا اختلاف))[4]، وهذا منافي لمبدأ تعدد القراءات ومكرس لمبدأ احادية الرؤية ذلك ((أنَّ اللّغة العربيّة في بنيتها المجازيّة، أيّ في بنيتها الشّعرية، تكون لغة تشويق للبحث، لمعرفة المجهول، ولتحصيل الكمال، وهي أذن اوسع من أن تنحصر في حدود الواقع المعطى: إنَّ فيها بعد اللانهائية، في مجال التّعبير، الذي يستجيب لبعد اللانهائية في مجال المعرفة))[5].

(1) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:25/1.

(2) المصدر نفسه:25/1.

(3) المصدر نفسه:21/1.

(4) المصدر نفسه:20/1.

(5) الشِّعريّة العربيّة:77.

المبحث الثّالث

المجاز بين التّنميط والتّكوين

يكشف هذا المبحث عن التّنميطات التي يتلون بها المجاز عند أدونيس، والفاعليّة المعرفيّة التي يؤديها في النصّ والتي تشكل المكون الفكري في تأسيسات المجاز وتجذره.

أوّلاً: متاهات النصّ الشِّعري

يتجاوز المجاز (المعياري) و (الحرفي) إلى التّفتت والكلّي، فكلّ شيء يمكن أن يكون مجازاً، لذلك كان ينبغي اختراق النّظريّة القديمة للمجاز، والعمل على تشكَّل وعي جديد لقراءة التّراث بنظرة متفحصة تخترق المألوف للكشف عن كوامن جديدة للأمور التي لربما لم تكن تسمح السّلطة بتداولها أو بمجرد تعاطيها بين الخواص، لذلك صار النصّ كونيّاً يخرق العرف ويتناول السّماوي والأرضي بالتّناول ذاته بهدف الوصول الى النّسق المهيمن على النصّ الدِّيني، وغير الدِّيني وكشف محتوى النّصوص الموازيّة التي اعتمدت على قراءاته التي شكَّلت بناء على النّظرة المحدودة لتشكَّل قراءات عموديّة تكشف وتحفر بغية تحقيق المراد من النصّ في تكوينيه الظّاهري والباطني، واللّغة العربيّة في أكثرها مجاز، و((أنَّ لغة الشِّعر مجاز ثان داخل المجاز الأوّل - مجاز المفردات، ومعنى ذلك أن تقوله لغة الشِّعر، لا ينظر إليها، بأيّ حال بمعيار "الخطأ" و "الصّواب"، "الباطل" و "الحقّ"، فبالأحرى أن لا ينظر إليه بمعيار "الإيمان" و "الكفر"، فما تقوله هذه اللّغة تخييل ورمز، وليس واقعاً وحقيقة))[1]، وعلى هذا تختلف لغة الشِّعر عن اللّغة العادية (النّثر)، فـ((الشِّعر من هذا المنظور، هو محاولة الشَّاعر أن يدرك ما يتعذر إدراكه، وانهماكه الأساس، إذن ليس في أن يصور الواقع أو ينقله، وإنَّما هو في أن يبقي اللّغة متوفزة، مرتبطة بحيوية الحدس، كأنها التّموج لا يهدأ))[2].

(1) ها أنت أيّها الوقت:155.

(2) سياسة الشِّعر:84.

1- علاقة المجاز بالشِّعري

يقف أدونيس مع الشِّعر طويلاً ويرى فيه الوهج المعبر عن المكنون أنَّه التقاء عوالم مـن التّصارع والتّضاد والاختلاف في عقل متحرر، ذلك ((أنَّ الشِّعر هو خرق العادة))[1]، فكلّ مـا يقـع تحـت التّـصور يجعلـه الـشّعر يغـادر تلـك المعنونـة معرفيّـاً بأنَّهـا حـصولية التّكـوين، فــ((الشِّعر يتقدم الفعل "العمل"، الشِّعر البرق وما يأتي بعده الفعل، لكنهما معاً جناحا هذا الطّـائر الـذي نـسميه العـالم))[2]، لـذلك احتيـاج العـالم إلى الـشَّاعر احتيـاج ضرورة معرفيّـة وجماليّة بسبب الوظيفة التـي يؤديهـا، فــ((الـشَّاعر مـن يقفـز، بحدسـه فـيما وراء العقـل والمنطق، ويتحد بتيار الحياة ودفعته الخالقة، حيث لا يعود أمامه أيّ حاجز، تصبح الطّبيعة بين يديه كائناً ليناً يسمع ويستجيب، يتحدث مع الحجر، ويمتطي الهواء، ويسير عـلى المـوج، لا يقدم أفكاراً بقدر ما يقدم حالات، لا "يرسم" ولا يسرد، بل يوقظ الأسرار النّائمة في الأشياء، ويحركها لكي تتفتح وتقبل إلينا، أنَّـه يغـير نظـام الكلمـة، ونظـام الحـساسيّة، ونظـام العـالم، والشِّعر هنا تحـرر كامـل، وكـشف خـارق، يـرفض الوضـع الـرّاهن ويحيـا في التّخييـل وعـالم المخيلة، في الغيب والبحث عنه، في العجب المدهش، وفي الإشراق))[3]، فهو الذي يتقن اللّغـة ويفجر طاقات من المجازيّة فيها لتتحول اللّغة إلى حامـل يحمـل المعنـى والعاطفـة، فهـو ((يحمّل اللّغة نبضه وهيامه وأسراره وأحلامه وخفايا روحـه...ذلـك أن اللّغـة لـيـست مفـردات مجردة، حياديّة، موجودة بعيدة عنا، بل هي تعيش في أعماق الخلائق، ترقد معه وتستيقظ، وتجري في دمه، وتسافر معه في أبعادها، إنَّها بكلمة ثانية، صور روحـه وتفجراتهـا))[4]،، فهـو يشرك الأسطوري والخيالي والواقع لإنتاج عالم النصّ (كون القصيدة)، إذ ((إنَّ الـشِّعر، يخلـق

(1) فاتحة لنهايات القرن:27.

(2) المصدر نفسه:29.

(3) المصدر نفسه:30-31.

(4) المصدر نفسه:60-61.

دائماً مسافة بين اللّغة والواقع، سواء في الرّؤية أو المخيلة، أو المجاز، وذلك من أجل أن يبقي أبواب الواقع، وأبواب الأشياء، والعالم مشرعة أمام الحاسة وأمام المخيلة، وأمام الفكر))[1]، وبالمحصلة يمثل الشِّعر ((غوص في المتخيّل واللامرئي - خارجاً في العالم، وداخلاً في الذّات))[2].

2- العالم ومجاز المعنى

تمثل الحقيقة البحث الدّائم الذي لا يتوقف ولا ينقطع وتكون التّجربة (الحاسة) التي تشكل معطياتها، فـ((ليست الحقيقة أمراً جاهزاً، وليست ملكاً لأحد، الحقيقة بحث لذلك لا يمكن أن تكون ملكاً، خصوصاً أنَّها لا تنبع من التّجريد، بقدر ما تنبع من التّجربة))[3]، لذلك لا تقف الحقيقة عند تقاطع طُرق بل تمتد لتكشف عن أنَّها تعيش في تضاعف من المعنى، فـ((العالم حجاب، أو قل ليل، لنقل: بتعبير آخر، أنَّه مجاز إلى المعنى، والأشياء في هذا اللّيل رموز لما وراءها، ليست في ذاتها مهمة أنَّها مهمة فيما تخبئه، المهم هو ذلك الغيب الذي نسميه غياباً، ذلك أنَّ المعرفة الحقيقة ليست معرفة الظَّاهر أو الشّيء، بل هي معرفة الغيب، حضور الغيب هو مدار المعرفة الأكبر، فالغيب هو الحضور بامتياز))[4]، فكيف تنطوي هذه الجدليّة على تفاعل الغيب (اللامرئي) مع الحضور (المرئي) فيكون اللامرئي مرئياً، لذلك يتغير اشتغال الصّورة، إذ ((إنَّ الصّورة تبعد الإنسان عن الحقيقة، بل تشوهها وتموهها))[5]، فالمعنى هو ((كلّيّة الحضور الإنساني- سلوكاً وتفكيراً، نظراً وممارسة))[6]، وهو ينبي في جزئياته على المجاز

(1) موسيقى الحوت الأزرق:33-34.

(2) المصدر نفسه:39.

(3) فاتحة لنهايات القرن:217.

(4) المصدر نفسه:91.

(5) المصدر نفسه:159.

(6) موسيقى الحوت الأزرق:53.

المتجاوز لأفق المحدود (الكلمة) الى تكوينات العوالم باندماجها في أفق (الماوراء)، فــ((المجـاز في اللّغة العربيّة أكثر من أن يكون مجرّد اسلوب تعبيري، إنَّه في بنيتهـا ذاتهـا، وهـو يـشير إلى حاجة النّفس لتجاوز الحقيقة، أيّ لتجاوز المعطـى المبـاشر، وهـو أذن وليـد حـساسيّة تـضيق بالواقعي، وتتطلع إلى ما وراءه- وليد حـساسيّة ميتافيزيقيّـة، فالمجـاز تجـاوز: وكـما أنَّ اللّغـة تجوز نفسها الى ما هو أبعد منها، فإنّها تجاوز الواقع الذي تتحدث عنه إلى ما هو أبعـد منـه، كأنَّ المجاز في جوهره حركة نفي للموجود الرّاهن، بحثاً عن موجـود آخـر))[1]، بفعـل النّظـرة التي تجعل المجتمع متجاوزاً لعقبات الماضي بسلطته ومؤسـس للحـاضر المتجـاوز المُقـدَّس في تلك السّلطة، فــ((ما يحتاج إليه المجتمع هو اذن، بحسب هذه النّظرة، جعل الماضي حـاضراً باستمرار))[2].

3- المجاز ورهان الأسئلة

لابد للإنسان حتَّى يحقق التّكامـل في المجتمـع أن يطـرح أسـئلة لا تنتهـي مـن أجـل الوصول إلى الحقيقة التي تظل ناقصة على الرّغم من أنَّ النصّ عالج التّحولات الكـبرى في انتقالاته بين العوالم، ولكنه بحكم التّطور المعرفي والارتقاء الثّقافـة بحاجـة إلى مزيـد مـن تلك الأسئلة، فهو ذات تبحـث عـن معرفـة الآخـر ومعرفـة للـذات في الآن نفـسه، ولعـلّ مبتنى ثقافة الفرد العربي المسلم تقـوم عـلى ((أنَّ الفـرد العـربي المـسلم، يُولـد وينـشأ في ثقافة تقوم على ركنين: الدِّين واللّغة))[3]، وهذان الرّكنـان يـتحكمان في منـشأ التّـصورات عنده، لذلك تمثل ((النّبوءة الإسلاميّة هي خاتمة النّبوءات، أيّ أكثرها كمالاً، والمعرفة التي تنقلها هي الأكثر شمولاً وكمالاً، إذاً ليس للإنسان المؤمن مـا يُـضيفه إليهـا، في أيّ ميـدان، كلّ له هو أن يُفسر ويُوضح ويُطبّق، بانياً ما يحدث على مـا تقـدم، ومـا يحـضر عـلى مـا

(1) الشِّعريّة العربيّة:75.

(2) الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب:19/1.

(3) المحيط الأسود:61-62.

مضى))[1]،ومن هذا المنطلق يكون البحث عن الحقيقة في النصّ واللّغة، فـ((حقيقـة الإنـسان والعالم، إنَّما هي في هذا النصّ، في اللّغة، وليست في الشّيء أو المادة، هكذا يتغيّر العالم ويبقـى النصّ ثابتاً "لا يأتيه الباطل" كما يصفه الـوحي، وفي هـذا المـستوى، لـيس الإنـسان هـو الـذي يمتلك النصّ الدِّيني، بل إنَّ هذا النصّ، على العكس، هو الذي يتملك الإنسان والعالم معاً))[2]، وهنا سوف يحصل التّعارض الذي يؤدي إلى النّقيض وضده في تصارع حول من يملك الحقيقة، و ((بما أنَّ الحقيقة سابقاً ولاحقاً، تكمن في النصّ- اللّغة، نصّ الوحي، فلابد للمـؤمن، إذا شـاء أن يتبع الحقيقة، من أن يتبع النصّ في تأويله السّائد، الذي تقرّه الجماعة أو الأمـة، الاتباعيّـة هي إذن السّمة أو الخاصيّة الأساسيّة للعلاقة بين المؤمن والـنصّ- الـوحي، وهـي تبعـاً لـذلك جوهر الثّقافة الإسلامية في تأويلها السّلفي السّائد))[3].

ثانياً: انفتاحات النصّ المُقدَّس

لم يكن النصّ القرآني نصّاً عاديّاً يقرأ على وفق العقل البشري البـسيط، بـل يحتـاج الى قـراءة تتجاوز السّطحي إلى العمق تأخذ من كلّ التّشكلات المعرفيّة، وتتجاوز النّظـرة الاحاديـة الـضّيقة وشرعنتها سلطويّاً، إذ ((إنَّ النصّ القرآني قرئ، بيانياً، قرائتين، تمت القراءة الأوّلى في ضـوء البيانيّـة الشّفوية الجاهلية- تمسكاً بالفطرة، والقديم الأصلي، فنظر اصحاب هذه القراءة إلى النصّ القرآني في ضوء بلاغة الشِّعر الجاهلي "النصّ الأرضي"، وإلى الشِّعر الجاهلي في ضوء بلاغة القـرآن "الـنصّ السّماوي"، ومن هنا اضفوا على الشِّعر الجاهلي خاصية النّموذج والمثـال، شـعرياً- "أجمـل بيـان إنساني هو الشِّعر الجاهلي، وأجمل بيان بلغة هذا الشِّعر ذاتها، أرضي وسماوي بأطلاق هو النصّ

(1) المحيط الأسود:62.

(2) المصدر نفسه:62.

(3) المصدر نفسه:62.

القرآني"- مما يجعله يبدو كأنَّه البيان الفطري الذي لا يضاهى، هو أيضاً، والذي لا بد أن يكون اليّنبوع والقدوة...أما القراءة الثّانية فهي التي حاول اصحابها أن يضيفوا الى قولهم، بالفطرة وأهميتها قولهم أيضاً بالثّقافة التي تدعم هذه الفطرة وتحتضنها، إنَّها القراءة التي اسست لما يمكن أن نسميه بـ"شعريّة الكتابة" انطلاقاً من الشِّعريّة الشّفوية ذاتها، كان اصحاب هذه القراءة يقرأون النصّ القرآني بوصفه نصّاً كونياً- روحياً وفكرياً، فلم يكن بالنّسبة لهم فطرة وحسب، وإنَّما كان أيضاً ثقافة ورؤية فكريّة شاملة))[1]، وهنا نلحظ الفرق في المنهج والقراءة وهذا ينعكس على المردود المعرفي الذي ينتجه النصّ المُقدَّس.

1- تجليات معنى النصّ المًقدَّس والطّاقات المجازيّة

إذا كان النصّ الشِّعري نصّ متعدد و منفتح ومفتوح الدّلالة؛ بحكم تعدد القراءات، وتعدد طُرق المعنى، فما المعول عليه لمعرفة المعنى القار في النصّ الإسلامي؟.، لذا يتساءل أدونيس عن القراءة القارة للنصّ الإسلامي ،إذ يقول:((النصّ الشِّعري...فهو مفتوحٌ دائماً على قراءةٍ جديدةٍ، ومعنى آخرٍ، وهويّته العميقة إذن لا تكمن في تفسيرٍ واحد يتملّكه، وإنَّما تكمن في انفتاحهِ المتواصل على قراءاتٍ متواصلة، إذا كان هذا الشّأن في قراءة النصّ- الأصل، شعريّاً، وفي التّواصل معه فما تكون الحال بالنّسبة إلى قراءة النصّ- الأصل دينيّاً، وفي التّواصل معه))[2]، لذلك هل النصّ الإسلامي يأخذ هويته من قدّاسته أو من المعنى الأوّل الذي رأفق زمن النّزول أم المعنى المتجدد بتجدد الزّمان وتطور المعرفة وانفتاحات العقل وتداخل الأمم؟.، وبسب انقضى فترة الوحي والدّخول في مراحل جديدة بعد الوحي كان التّفسير والفهم لهذا النصّ أحد أسباب الخلاف بين الأمة، وهنا يجب الوقوف على فهم النصّ الإسلامي فهماً حركيّاً، إذ ((إنَّه نصّ إلهي – إنساني:

---

(1) الشِّعريّة العربيّة:41-42.

(2) موسيقى الحوت الأزرق:61-62.

إلهي بإرساله، إنساني بتلقيه، أو لنقل إنَّه نصّ "مكتوب" إلهياً، مقروء إنسانياً، القول لله والتّأويل للإنسان، فلم ينزل الوحي ليبقى النصّ في ذاته ولذاته، إنَّما نزل لكي تتأمل فيه العقول، وتتدبره، وتستقصيه، وتتحاور معه وفيه وحوله، ولكي تستضيء به، نظراً وعملاً، لا نصّ إلاَّ للقراءة، والقراءة تحديداً، متعددة ومتباينة، وإلاَّ لا تكون إلاَّ تأطيّراً وتقييداً))[1]، وهذا الفهم للنصّ الإسلامي يعطي المعنى طابع الحركيّة التي تتيح له القراءات المتعددة وبما ينسجم مع التّجدد الذي يطرأ على الإنسان بحكم التّقدم والتّطور المعرفي، والانفتاح على الأمم الأخرى، وبالنّتيجة لا يمكن تجيير النصّ على معنى واحد وإن رافق زمن النّزول، لذا فـــ((مها قيل "في أسباب النّزول" نزول النصّ الإسلامي المؤسِّس، فإنَّ التّنزيل يعني أنَّ هذا النصّ في علته وغايته، خطاب موجه من اللـه بوساطة رسوله إلى الإنسان، من أجل هدايته وسعادته، وضمن هذا المعنى تحديداً، يمكن وصفه بأنَّه نصّ نزل في فترات زمنية، جواباً عن مشكلات متنوعة، لكلّ منها في الفترة الخاصة بها، فضاؤها المعرفي الخاص، وهو فضاء غير ثابت، وقد علمنا أنَّ هذا الفضاء لا يُحكم برأي أملته فترة معينة، على فترة لاحقة مغايرة، فلابد من أنْ تُفهم هذه الفترة ومشكلاتها المغايرة، بفهم مغاير يؤدي إلى رأي خاص بها))[2]، وهذه دعوة لفهم النصّ بما يؤسس له من معنى حركي لا ينبع من السّكونيّة بل هو خطاب لكلّ زمان ومكان ولكافة النّاس، ولا يمكن احتكار الفهم أو المعنى وبأيّ شكل من الأشكال، وهنا يكون للمجاز دوراً في تثوير الطّاقات الكامنة في النظام التّكويني لهذا النصّ ضمن اشتغالات خاصة به، تتعلق بقدسيته، وحقيقته النوّرانيّة، وديمومة إعجازه، ومفارقته الكلام العادي البشري/أو/المُدنَّس، ليكون ضمن نظام تكويني خاص به، يتشكّل على وفق أسس تجعل البشري في كينونة انعزاليّة وعجز مادي، وروحي، وعاطفي عن إدراك كنه وفتح منافذه النّورانية وكشف تجليات النصّ المجازيّة، واشعاعاته الفكريّة.

(1) موسيقى الحوت الأزرق :62.

(2) المصدر نفسه:62.

2- بين النصّ المُقدَّس والمجاز (المجاز اتجاه الآخر)

يعمل النصّ المُقدَّس على تحفيز الكتابة والنّقد والقراءة بصورة مختلفة، فالقرآن الكريم ((نصّ دعوة إلى كتابة جديدة برؤيا جديدة، هي كتابة ما يمكن أن اسمّيه بالمجاز اتجاه الآخر، بالمعنيين اللّذين تتضمّنها هذه الكلمة، العبور إلى الإنسان، والتّعبير عن هذا العبور بأحسن صورة))[1]، بحيث يكون اشتغال النصّ القرآني بحسب فهم أدونيس كون قائم (بالمجاز باتجاه الآخر) من أجل تحقيق أهداف تواصليّة ونفعية تحقق أهداف السّماء بانتقال الإنسان من كون الدُّنيا إلى كون الآخرة بعد تجاوز الأرضي ومعرفة ما تريده السّماء منه، فـ((تأثير النصّ فعّال يقرب أو يبعد))[2]، وهذا مبنى يقوم على أنَّ النصّ القرآني نصّ كتابي لحظة كتابته، ولكن تلقيه الأوّل كان شفوياً، فـ((النصّ القرآني بوصفه نصّاً لغويّاً، أشبه ببحر تتعانق أمواجه وتتداخل، في بداياته ونهاياته، البدايات تتموج في الوسط والأطراف ،والعكس صحيح، وهو من ناحية الشّكل، خلاصة لأشكال القول السّابق عليه: الشِّعر والخطابة والمثل والحكمة عند العرب قبل الإسلام، والكتابة البابلية- الكنعانية الآراميّة، والكتابة التّوراتيّة))[3]، وهو يختلف بطرق المعالجة المضمونية، لذلك لا يمكن لنصّ أسس للقراءة أن يفقد بريقه الذي في جزء من كينونته المجاز، إذ ((إنَّ النصّ الدِّيني الأوّل يؤسس الكتابة في ذاكرة القراءة الأوّلى التي هي قراءة دينيّة))[4]، فهو متوقف على طُرق تقصي المعنى فيه وآليات إنتاج المعنى، وهو ((نصّ لا ينمو خطياً، بل ينمو في فضاء متعدد الاتجاهات، متعدد الأبعاد))[5]، وهذا يعتمد على اللّغة وتشكلاتها، فـ((اللّغة في الوعي الدِّيني هي التي تخلق الوجود، ذلك أنَّ الكون كلّه ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، موجود في "لغة" القرآن الكريم))[6].

---

(1) النصّ القرآني وآفاق الكتابة:36.

(2) المصدر نفسه:44.

(3) المصدر نفسه:48.

(4) المحيط الأسود:417.

(5) النصّ القرآني وآفاق الكتابة:49.

(6) المحيط الأسود:560.

3- المجاز فعل احتمالي

يقول ابن جني (ت:392هـــ) ((أكثر اللّغة مجـاز لا حقيقـة))[1]، ، ويـرى عبـد القـاهر الجرجاني (ت:471 أو 747هـــ) ((أنَّ محاسن الكلام في معظمها، إن لم نقل كلّها متفرّعة عن صناعة المجاز وأدواته، وراجعة إليه))[2]، ولو عقدنا مقارنةً سريعةً بين الفكر البلاغي القـديم والمعاصر وما يفعلانه في تجليات المعنى، فالفكر البلاغي القديم المعياري (الكلاسيكي) هو أنَّ ((النصّ يشوه في مهده: يكتفي منه بجملة، أو كلمة، أو صـورة، فتعـزل وتـبرّز ويركّـز عليهـا بشكل يحجب أو يشوه ما تبقّى منه، هكذا بدلاً من أن يقرأ- بوصفه كلا وحسب، بـل أيـضاً ضمن سياقه في المشروع الكتابي الـذي يؤسـس لـه صـاحبه، يتحـوّل عـلى العكـس، إلى بـضع كلمات مجزَّأة، ويحكم عليه استناداً إليها))[3]، وهذا يعني ((أنَّ التّفسير الحرفي المباشر للـنصّ ما هو، في مثل هذه الحالة، تشوية كامل للنصّ وللغة في آن، وهو تفسير ملأ ثقافتنـا ماضـيّاً، ويملؤها حاضراً بآفات تـؤدي إلى تـصويرها كأنّهـا ثقافـة قـاصرة، ومحـدودة، ومغلقـة، وضـد الإنسان والعقل))[4]، وهذا يفرض أن على يكون المجاز فاعلاً مهماً في الكـشف عـن تـشكلات المعنى في النصّ المقُدَّس فلا يمكن فهم الـنصّ القـرآني خـارج البعـد المجـازي[5]، لـذلك يعمـل المجاز في الفكر البلاغـي المعـاصر عـلى أن ((يخـرج الكلـمات مـن حـدودها الحقيقيـة، فـإنَّ العلاقات التي يقيمها بينها وبين الواقع، إنَّما هي علاقات احتماليّة- يتعـدد بهـا المعنـى، مـما يولّد اختلافاً في الفهم،، يؤدي الاختلاف في الرّأي والتّقـويم، ومـن هنـا لا يُتـيح المجـاز اعطـاء جواب نهائي؛ لأنَّه في ذاته مجالٌ لصراع المتناقضات الدّلاليّة، هكذا يظـل المجـاز عامـل توليـد للأسئلة، وهو من هنا عامل قلق وإقلاق بالنّسبة الى المعرفة التي تريد أن تكون يقينيـة))[6]،

(1) الخصائص: 442/2-447.

(2) اسرار البلاغة:26.

(3) ها أنت أيّها الوقت:156-157.

(4) المصدر نفسه:156.

(5) المصدر نفسه:155.

(6) الشّعريّة العربيّة:75.

وهو بذلك مؤسس للاحتمالات وتفريعاتها بالنّسبة الى المعنى المتحصل من الـنصّ ،فــ((لـيس في المجاز غير الاحتمال، ومن هنا يصف النّظام المعرفي الدِّيني المجاز بأنَّه إحالة للألفاظ عن معانيها المعهودة))[1]، فيكون المجاز بذلك فعلاً كلاميّاً معرفيّاً احتماليّاً، متجاوز الثّابت الى المتغير، ينطـوي على تكوينات فكريّة تؤسس لمعرفة كـبرى، يـشرك في تأصـليها التّـداخل بـين العـوالم، ويـدخل في منطقة اشتغالها (المرئي/اللامرئي، الظّاهر/الباطن/المباح/المسكوت عنه)، وهو يُرصد من القـارئ في الفعل التّواصلي (الكلامي/النصّ)، ويلبد بغيوم المبدع (الشَّاعر/النَّاثر) للكشف عن تعدد المعنى في المبنى.

ثالثاً: تنميطات المجاز

لا يمكن فصل المجاز عن الحقيقة فهما في تفاعل مستمر من أجل كـشف حُجـب الـنصّ، وفك شفراته، إذ ((إنَّ المجاز يرتبط بنظرة الى الحقيقة، أو أنَّه لا يتضمن موقفاً منها وحـسب، وإنَّما يتضمن كذلك طريقة في التّفكير، وفي الكشف عن الحقيقـة، والتّعبـير عنهـا))[2]، وهكـذا يتجاوز المجاز الآني المرحلي الى المستقبل بانفتاحاته المعرفيّة وتلاقحاته مع الآخر، فــ((هكـذا يخرج المجاز الواقع من سياقة الاليف، فيما يخـرج الكلـمات التـي تتحـدث عنـه مـن سـياقه الأليف، ويغير معناه فيما يغـير معناهـا- مقـيماً، مقـيماً بـذلك علاقـات جديـدة بـين الكلمـة والكلمة، وبين الكلمة والواقع، مغيراً صورة الكلام وصورة الواقع معاً))[3].

---

(1) الشّعريّة العربيّة:76.

(2) المصدر نفسه:75.

(3) المصدر نفسه:75.

1- المجاز ما وراء الواقع اللانهائي

تمثل اللّغة حقل اشتغال المجاز التي تعد ثقافة فبحسب فهم أدونيس، فـ((اللّغة ثقافة))[1]، لذلك تتحول اللّغة إلى لحظة اشتهاء حتَّى أنَّ الشّاعر يشعر بلحظة الاشتهاء، فـ((أنا كشاعر أنام مع اللّغة، اشعر بأنَّ اللّغة هي حبّي، اشعر بأنَّ كلّ كلمة هي امرأة، هي اشتهاء جنسي، هي حبّ))[2]،لذلك تتحول اللّغة إلى ((أداة كشف وتعبير، لقد تجاوزت تراث "القوانين" لكي تقيم تراث "الإسرار" لقد أسست لشكل آخر للمعرفة، ولحقل معرفي آخر))[3]، وفي الشِّعر كلّ شيء مختلف وإن كان الكائن الإنساني يعتمد التّجربة ذاتها إلاَّ أنَّ ((الحقيقية هي أنَّ الكائن الإنساني لا يقبل الانقسام، وأنَّ العقل يمرّ من خلال القلب، والقلب من خلال العقل))[4]، ومن هنا اخترق الشِّعر حُجب الم جهول، فــ((لم تعد حركة الشّعر الحقيقة))[5]، لذلك صارت هناك لغتان عند الكائن- الإنسان، إذ ((إنَّ لغة الشِّعر هي اللّغة الإشارة، في حين أنَّ اللّغة العاديّة هي اللّغة الإيضاح))[6]، على الرّغم من التّشابه بين الإنسان- الطّبيعة، فـــ((هناك تشابهاً بين الإنسان والطّبيعة، من هذا التّشابه يستمد الشَّاعر مجازاته واستعارته وكنايته وصوره))[7]، وعلى هذا تتعدد مشارب المجاز بين قوتين (معنيين) واقع- ما وراء الواقع (الغيب)، فـــــ((التّخييل القوّة الرؤياويّة التي تستشف ما وراء الواقع، فيما تحتضن الواقع، أيّ القوّة التي تطل على الغيب وتعانقه فيما تنغرس في الحضور))[8]، وضمن هذا الحضور الغيبي للكلمات بفعل

---

(1) الهوية غير المكتملة:70.

(2) المصدر نفسه:81.

(3) الصّوفية والسّوريالية:26.

(4) الهوية غير المكتملة:85.

(5) مُقدّمة للشعر العربي:38.

(6) المصدر نفسه:125.

(7) المصدر نفسه:49.

(8) المصدر نفسه:138.

التّخييل يكون الشّاعر هو ضمن تضاعف المجاز في ((اللانهائية هي الإنسان نفسه))[1]، عندئذ سوف يتحول كلّ شيء إلى لغة خفية في النصّ، فـ((المكان لغة ثانيّة خفية في تضاعيف القصيدة الجاهلية))[2]، وعلى هذا يدخل كلّ شيء في النصّ لإدراك النصّ بكلّيته، ويتحول الشِّعر إلى ممتلئ بالمجاز ضمن أفق من المعنى، ويمارس غواية اللامعنى واللاثبات، فـ((ليس الشِّعر إلاَّ محاولة الإنسان أن يقول مجازاً ورمزاً، ما لا يُقال، وهو بوصفه كذلك، لا يحده العقل والمنطق، لا يمكن للقصيدة إن كانت شعراً حقّاً، أن تندرج في إطار المعقوليّة المنطقية، فالقصيدة كمثل الشّيء الذي تقوله، لا تُفهم ولا تُشرح بشكل يستنفدها نهائياً، ما يُفهم منها يُضيئها، ولا يستنفد ما تنطوي عليه، فما لا يوصف لا يدرك، اللا ادركية تتطابق مع اللاموصوفية، هكذا يجد كلّ قارئ في القصيدة الواحدة، قصيدته الخاصة))[3]، لأنَّ هذا يتعلق بطبيعة الشِّعر وتركيبه وما ينطوي عليه من أبعاد جمالية، فـ((في الكلمات أجراس موسيقى، الكتابة وحدها لا تستنفذها الكتابة أحياناً اختزال للمعنى، لكي نفسح لمعاني الكلمات مدىً أوسع، لا بد من تقرأ بصوت عالٍ، كأن الصّوت والمعنى يتلازمان عضويّاً))[4]، فهو حضور المعنى والإيقاع في انتظام بنائي كاشف عن لحظات من التّساوق العاطفي والكتابي، لأنَّ ((الشِّعر ممارسة كلاميّة تستخرج من اللّغة إمكاناتها وطاقاتها التي لا تعرف، فكأن الكتابة الشَّعريّة هي دائماً أمام اللّغة لا وراءها))[5]، ليس هذا فحسب بل يتحول ((الشِّعر كلّه قصيدة واحدة، بأصوات كثيرة، والعالم الكثير هو كلّه شعر واحد))[6]، وهنا تفعل الكلمة فعل القصيدة بما تنطوي عليه من فعاليّة جماليّة وسلطة استقطاب، و ((هكذا تظل الكلمة في الشّعر، بؤرة

(1) الصّوفية والسّوريالية:10.
(2) مُقدّمة للشعر العربي:15.
(3) الصّوفية والسّوريالية:24.
(4) المحيط الأسود:418.
(5) المصدر نفسه:417.
(6) المصدر نفسه :353.

إشعاع في نسيج الكتابة، تقذف ما يشبه البريق، ونظل نسمع حول دلالتها، أصداء لدلالات أخرى، ونشعر أنَّها ملتقى: نقطة تقاطع لإدراكات متعددة، وتداعيات متنوعة))[1]، لذلك تظل الكلمة في مستوى (الحضور والغياب) حضور الكلمة وغياب المعنى، فـ(("غياب" المعنى شرطٌ لتجدده، فهو ليس جاهزاً، وليس حضوراً مسبقاً، المعنى تشوق، نوع من الحبّ، انتظار، لا نرثه بل يجيئنا "طفلاً" مع شمس كلّ يوم))[2]، وهنا يكون في النصّ عالمان: (عالم الحضور) بثقله التّركيبي، و (عالم الغياب) بشفيف إيحاء التّركيب، فـ((تحت النصّ الظاهر نصّ آخر مختبئ، إنَّه صراخ المكبوت في وجه المُعلن))[3]، وهو صراخ لا تسمعه إذن كلّ القراء بل يحتاج إلى القارئ النّموذجي الذي يفض بكارة النصّ المخبوء.

2- المجاز التّوليدي

لا يمكن للإبداع أن يقف عند النصّ الظّاهر بحسب رؤية أدونيس من دون أن يؤسس لنصّ تحتاني غني مثقل بالمضمون الذي يريد الشَّاعر إيصاله للقارئ والمراوغة في الالتفاف على السّلطة وفرض سلطة الّصورة وسلطة الجمالي، فالإبداع في جزئياته يقوم على المجاز في إنجاز المشهد التّصويري، فـ((لا وظيفة للإبداع إلاَّ الإبداع))[4]، ولا يتحقق الجمالي إلاَّ بتحقيق الخرق في توظيف المجاز لبناء النصّ فكريّاً وتركيبيّاً، إذ يتضمن هذا التّغير في رؤية الحياة والعالم، وعلى هذا الأساس لا بد من ((أن يغير الطريقة السَّائدة في رؤية الحياة والعالم، عبر تغييرها، مجازياً، تنشأ صور وطاقات لتغير العالم ماديّاً، دون ذلك لا يكون الشّاعر كاتباً يمارس التّعبير عن طاقات خلّاقة وفعّالة وإنما يكون مستكتباً يقوم

(1) المحيط الأسود:415.

(2) المصدر نفسه:406.

(3) المصدر نفسه:328.

(4) سياسة الشِّعر:20.

بوظيفة محددة))[1]، لذلك لا يمكن بنى نصّ بدون الرّجوع إلى سلطة المجاز وتفريعاته، ذلك ((أنَّ المجاز التّعبيري هو الطابع العام للكلام الشِّعري السّائد، ويقوم هذا المجاز إجمالاً، على وصف ظاهر ليس له ما ورائية، فوظيفته زخرفية: تزين لمعنى أوّل لمعنى ثان))[2]، وهذه القاعدة المؤسسة لتمظهرات الإبداع التي تجعل النصّ مفعماً بالعواطف والحيوية وأنسنة الأسطوري وشخصنة المادي وتجسيمها وإنطاق الفرد باسم الجماعة، ذلك ((أنَّ بيانية الإبداع الشِّعري العظيم تقوم على ما أسمّيه بالمجاز التّوليدي، فهو بما يتضمنه من البعد الأسطوري- التّرميزي، وبقدرته على جعل اللّسان يقول أكثر مما يقوله عادة، أيّ على جعله يتجاوز نفسه، يكشف عن الجوانب الأكثر خفاء في التّجربة الإنسانيّة، مما يستطيع الكلام التّعبيري- العادي أن يكشف عنه، وهو يدفع تبعاً لذلك إلى رؤية العالم بشكل جديد، وإلى إعادة النّظر فيه، أنَّه يدخل إلى مجال التّصور الإنساني أبعاداً تقود الإنسان نحو أبعاد أخرى، نحو فضاء آخر))[3]، فهو يدخل القارئ في فلسفة النصّ وتجليات المخبوء وهنا يكوّن النصّ أبعاداً جديدة من المضامين تقود القارئ نحو أبعاد جديدة وتفتح له منافذ للرؤية تفوق المحسوس إلى عوالم المعنوي والإطلاق، لذلك ((من الطّبيعي أن يتجلى الشِّعر الذي يقوم على المجاز التّوليدي، غريباً، مفاجئاً، غامضاً، وسط ذلك السّائد، ذلك أنَّه يفجر الجوانب الأكثر غنى وعمقاً في كياننا، الجوانب التي جهلناها أو تجاهلنها وكبتناها لأسباب كثيرة اجتماعيّة وثقافيّة وسياسيّة، وفي هذا المستوى يكون الشّعر خلقاً، يكشف عن الأجزاء الخفية أو المنتظرة أو الغائبة من وجودنا ومن مصيرنا على السّواء))[4]، وبذلك يدخل المجاز التّوليدي بوصفه الكاشف عن المجهول في العالم، والفاضح للمكبوت والذي

(1) سياسة الشِّعر:20.

(2) المصدر نفسه:26.

(3) المحيط الأسود:26.

(4) المصدر نفسه:27.

سوف يكون في ظل تفاعل بين التّركيب والمضمون على وفق نسيج من النصّ يشدّ القارئ ويجعله في حوار مع النصّ، فهو يجعل القارئ نصّاً مع النصّ في أطار هذه الثّنائيّة يتم خلق التّفاعل بين الكتابي والقرائي لخلق معنى كلّي يرصده الشّاعر فأنتجه نصّاً معبئاً بالإيديولوجي، لأنَّ الكتابة الشِّعريّة ((ممارسة باللّسان في حقل لساني- اجتماعي، ثقافي، متناقض، معقد، متنوع))[1]، فهذا التّعامل بالأضداد في عالم الخلق الثّقافي يضفي على آليات الإنتاج تنوعاً وفاعلية في تكوين الثرّاء في بنى المعنى ومن ثُمَّ تشظيه في عوالم من التّوالد لا تنقضي ولا تنقطع، انطلاقاً من هذا الوصف المعرفي لسلطة الجمالي، و((هكذا يبدو النصّ الإبداعي العربي، نصّ المستقبل، كأنّه يتحرك في مكان متخيّل، في هذا المكان تذوب الحدود التّقليديّة التي ارتسمت كحدود فاصلة بين الأنواع الأدبيّة، ولا يعود ثمة نوع صاف، وإنَّما ينشأ النصّ/المزيج، النصّ/الكلّ))[2]، حتَّى هذا النصّ يفارق التّقاليد فيتميز الجنس الأدبي ضمن نظريّة الأدب ويعود النصّ/المزيج والنصّ الكلّ هو المستقبل الذي يتأسس عليه النصّ ويتشكل وبالنّتيجة لا يمكن للخيال أن يفارق هذا النصّ بل هو حلقة الوصل بين الماضي بتقاليده والمستقبل بانفتاحاته، وعلى هذا الأساس يكون الاشتباك المعرفي يكون هو المحرك لكلّ ما هو جديد، إذ ((إنَّ اللّغة/الكتابة/القراءة مكان لصراع فني- إيديولوجي، مُحرِّكٍ وخلاق))[3]، وهنا تنشأ عقدة في محوريّة الكشف المعرفي عن تفاعل الإبداع والقارئ في الكشف عن المعنى، فالنصّ المعاصر بما يمتلكه من تشكّلات وبما يعتمد عليه من آليات بحاجة إلى قارئ يتجاوز الهيمنة المعرفيّة الماضويّة تلك التي تنظر للنصّ ((كوصف من حيث أنَّ اللّغة أداة تمثيل ونقل، لا أداة تُساؤل، وتغير، والقارئ هنا لا يقرأ النصّ في ذاته، وإنَّما يقرأ ذاكرته الشّخصيّة: الماضويّة - الإيديولوجيّة، ومعنى ذلك أنَّ هذه القراءة لا تهدف النصّ، بقدر ما تهدف إلى

(1) سياسة الشِّعر:27.

(2) المصدر نفسه:28.

(3) المصدر نفسه :50.

استخدامه، وطبيعي أن هذه القراءة ستدين كلّ نصّ عصي على ما تريد، إنَّها قراءة يمكن تسميتها بـــ"القراءة الطّامسة" لا تطمس نصّية النصّ وحسب، وإنَّما تطمس إمكانية التّساؤل، وإعادة النّظر، والحركيّة الإبداعيّة، إنَّها باختصار تطمس الشِّعر))[1]، هذه القراءة صلتها بالمجاز أنَّها تعيد المجاز للوراء بفعل المعادلة التي يحققها المجاز المعياري دون أن تترك مجالاً للإبداع والخصب في استجلاب النصّ من الأعماق التّحتانيّة التي يختبئ خلفها المعنى المُضمَر، لذلك لا يمكن للنصّ الشِّعري إلاَّ أن يكون مكاناً لكلّ ما هو متغير ((من حيث هو مكانٌ نوعي لعمل نوعي، لغوي وجمالي))[2]، وهذا التّنوع لا يمكن أن نفرض عليه قراءة معياريّة تفترض أنَّ المجاز يقوم على الخرق الكلماتي أو الجملي على وفق علاقات وقرينة ولا يمكن لهذا المجاز أن يتجاوز هذه القوننة، فكيف يمكن قراءة النصّ بهذه الحمولة النّوعيّة واللّغويّة والجماليّة، وعلى هذا الأساس يكون التّنوع القرائي مفتاحاً لتجدد حيوية النصّ واكتشاف المزيد من الكشوف المعنويّة في النصّ، إذ ((إنَّ هذا النّوع من القراءة المتسائلة هو وحده الذي يتيح لنا أن نميز بين نصّين: الأوّل "مكتوب" بالثقافة السّائدة - ثقافة "النّظام" السّائد، فالجمهور هو الذي يخلق "جمهوره"، وهذا النصّ يفتح أفقاً آخر للأسئلة، أو يغير أفقها العادي السّائد، ومن هنا يكون مقياس التّغير الكتابي والجمالي منبثقاً من الطّاقة التّساؤلية التّجاوزيّة في النصّ، فهذه طاقة انعتاق وتحرر، وهي إذن بالضّرورة طاقة تفجير وتحرير))[3]، وعلى هذا الأساس يكون النصّ فعالاً ومتجدداً لا يعرف الاستقرار على معنى، إذ ((إنَّ المحكّ الأساسي لقيمة النصّ هو في أنَّه متحرك، ليس له "معنى" مسبق ثابت، فمعنى النصّ الإبداعي يتجدد في كلّ قراءة، مع كلّ قارئ، بشكل جديد، وغير مُنتظر، إنَّ للنصّ

(1) سياسة الشِّعر:52.

(2) المصدر نفسه:56.

(3) المصدر نفسه:58-59.

دلالات بعدد قرّائه))[1]، ولأجل هذا التّعدد في الخلق لمعانٍ تراكميّة في نـص منفـرد يـؤدي إلى تعدد الرّؤيّة للمجاز، لأنَّ النصّ غير قار المضمون ومنطوي على احتمالات متعددة للدلالـة، إذ ((إنَّ للنصّ مستويين: الأوّل: هو النصّ كإمكانية لمعانٍ محتملة، والثّاني: هو الـنصّ كمجموعـة من المعاني التـي كونتهـا القـراءات المختلفـة الناقـد/القـارئ، هـو في هـذا المـستوى شريـك في المعنى))[2]، وعلى هذا الاساس يستقر تأثير الشِّعر على القارئ في أنَّ ((حقل التّـأثير في الـشِّعر ليس حقلاً ايديولوجيّاً- أو حقل أفكار،وإنَّما حقل رؤى،وأحلام،وانفعالات،أو هو بعبـارة ثانيّـة، حقل تخييل لا حقل تعقيل))[3].

3- المجاز الصّوفي

لا يمكن للتجربة الـصّوفيّة أن تنظـر للواقـع (المـرئيّ) إلاَّ بتجـاوز الأفـق المحـدود، وإلى غير المرئي حيث النّهائيات المفتوحة من أجل الاطلاع على عـوالم الكـشف الرّوحـي التـي لا يمكن للمرئي الحسي الوصول لها، فـ((المجاز بحسب التّجربة الصّوفية، جسر يربط بين المرئي وغير المرئي، بين المعروف والغيب، وبما أنَّ الغاية الكشف عن هـذا المجهـول، فـإنَّ الـصّورة تحديداً، إنَّما هي ابتكار محض، وهي بالتّالي ليست تشبيهية، تولد من المقايسة أو المقارنـة وإنَّما تولد مـن التّقريـب والجمـع بـين عـالمين متباعـدين- بحيـث يـصبحان وحـدة، ومـن هنا ليست الصّورة صنيعة، أو طريقة تقنية للتّعبير، ليست بعبارة أخرى بيانيّة أو بلاغيّة - وإنَّما هي بدئية، تنبثق مع الحركة نفسها التي ينبثق بها الحدس الشِّعري))[4]، وهذا يعنـي أنَّ التّحـول في الـنصّ الـشّعري ينبثـق مـن التّحـول في الرّؤيـة للـشعر ومـا يؤديـه مـن وظيفة روحيّة، ولذلك تعمل هذه الصّور على تجاوز الأفق الضيق إلى الأفق المطلق، لتـدل فـيما تـدل عليـه مـن أمكنـة مطلقـة وأزمنـة مفتوحـة، فــــ((صـور المجـاز الـصوفي

(1)سياسة الشِّعر:59.

(2) المصدر نفسه:59.

(3) المصدر نفسه:178.

(4) الصّوفية والسّورياليّة:160.

توحّد بين المحسوس والمجرد، الظَّاهر والباطن، المعلوم والمجهول، والـصّورة في المجـاز الـصّوفي ليست جزءاً معزولاً في جملة أو تعبير ما، ولا تنشأ من الرّغبة في التّزين والإقنـاع والتّحـريض، مما يبقينا في سطح الواقـع، وإنَّمـا هـي جـزء عـضوي مـن كـلّ أكـبر، إنَّهـا أشـخاص، وأمـاكن، وموضوعات، وأحداث، وأفعال، إنَّها تصلنا بالرّمز وبالأسطورة، ذلك أنَّها ناشئة من جـدل هـذا الصّاعد الهابط معاً، بين اللـه والإنسان، بـين الواقـع غـير المـرئيّ والواقـع المـرئيّ، وهـي لـذلك مشحونة بالحلم، وبعناصر لا عقلية كالسّحر، والهذيان، والجنون، والـشّطح، والانخطـاف))[1]، لذلك يكون التّحول في كتابة المجاز صوفيّاً، فليس للظاهر وللذات الكاتبة التي تكـون آخـر في المجاز، إذ ((إنَّ الظَّاهر في المجاز، ليس هو الذي يتكلم، بل الباطن، وليست الصّورة هي التـي تكتب بل المعنى، والصّوفي آخر في المجاز، آخر موضوعي، لحظـة هـو ذاتي، ولـذلك لـيس هـو الذي ينطق بالمعنى ويكتبه في صورة، بل المعنى هو الـذي ينطقـه ويكتبـه، لـيس هـو الـذي يفكر ويكتب، بل هو المفكَّرُ به، والمكتوب))[2]، وهـذا المفكَّـر بـه والمكتـوب مفـارق للمجـاز العادي المفارق للحقيقة بشروط العلاقات ووجود القرينة، فهو مجـاز ينـافي الـشّرط المعيـاري ولا يمكن للعلاقات أن تقوننه، ولا يمكن أن يكون فيه مجالاً للبحـث عـن القرينـة أنَّـه المجـاز باتجاه الآخر، وهو ((بحسب التّجربة الصّوفية، ليس لها ماضٍ، أعنـي أنَّـه بدايـة دائمـة، هـذه البداية جسر يربط بين المرئي وغـير المـرئي، وبمـا أنَّ الغايـة هـي الكـشف عـن المجهـول، فـإنَّ الصّورة الشِّعريّة ليست تشبيهية تولد من المقايسة أو المقارنـة، وإنَّمـا هـي ابتكـار، تولـد مـن التّقريب والجمع بين عالمين متباعدين، بحث يصبحان وحدة، ليست الصّورة هنا مجرد تقنيـة بلاغيّة، أو وصفاً، إنَّها تبدو على العكس، بدئيـة، تنبثـق مـع الحركـة نفـسها التـي ينبثـق بهـا الحدس الشِّعري، وهي عصيّة على الاحاطة بها عقلياً أو واقعيّاً، ذلـك انهـا تفلـت مـن حـدود

(1) الصّوفية والسّورياليّة:161-162.

(2) المصدر نفسه :162.

العقل والواقع؛ لأنَّها تـشير الى مـا يتجـاوزهما، إنَّهـا ضـوء يخـترق ويكـشف فـيما يتجـه نحـو المجهول، الصّورة هنا تصيير- أيّ تغيير))[1]، وهنا تكمن فكرة اختراق المجازي لغير المرئي ضمن تواجده في الماوراء حيث تجـرد الـرّوح مـن الجـسد الـذي مثّـل العـالم الـدُّنيوي بمـا فيـه مـن تشكلات مادية ليشتغل في اللامرئي بما فيه من تصورات عقلانيّة.

4- المجاز المستقبل/أو/الطَّلل المجاز

يتحول المكان (الطَّلل) الى مجاز يملأ عقل وفكر ووجدان الشَّاعر فيـتم اسـتدعاء الغائـب (الطَّلل) وهو في غيابه يمثل الحضور القلق بين غياب الدّار وسـاكنيها وحـضورها وسـكانيها في نسيج النصّ حضوراً مجازياً مفارقاً للحقيقـة الحقيقـة التـي تجـسد لحظـة الغيـاب والفـراق، والمجاز الذي يثبت لحظة الحضور والتّماهي في المعنى النصّيّ، فـ((الطَّلل: مجاز لقـاء بـين مـا درس، بوصفه شيئاً ماديّاً، وما لا يـزال باقيّـاً، بوصـفه مـادة نفـسيّة ،إنَّـه الجـدل بـين الغيـاب والحضور، هو رماد، لكنه في الوقت نفسه جمر، وهذا الـنصّ يقـول حـضور الغيـاب، ذلـك أنَّ المنزل "الطَّلل" غائب عن المكان، لكنه حاضر في النفس- نفس الشَّاعر، فالطَّلـل مـاضٍ - لكنـه ماضٍ استقبالي، يملأ الحاضر بذكراه))[2]، وهذا يعكس ما يمثله الطَّلل في القصيدة الجاهلية وما يثيره من مشاعر وما يستدعيه من دلالات، فـ((الطّلل ليس مجـرد شيء، وإنَّمـا هـو "اشـياء" كثيرة، إنَّه طاقة انفتاح، لهذا يـصبح الـشّاعر، بكلامـه عـلى الطّلـل، معـاصراً لأصـوله الشّخـصيّة- معاصراً لماضيّه))[3]، أنَّه لحظة انفراط عقد الرّوح مع الجسد الرّوح التي تستدعي الماضي بـالألق الجميل والجسد الذي يعيش الحاضر بما فيه من عذابات ليقـيم علاقـة مقارنـة تجمـع التّماثـل والتّضاد في آن واحد، إذ ((إنَّ الاطـلال "المكـان" لا تتنـاول في الـنصّ لـذاتها بـل مـن حيـث هـي

---

(1) الشِّعريّة العربيّة:77.

(2) كلام البدايات:41-42.

(3) المصدر نفسه:42-43.

التّجريد الرّمزي الاعمق دلالة لفاعليّة الزّمن: لزمنيـة الوجـود، ولعلميـة التّغـير التـي تكـشف هشاشة الكائن ومأساوية الشّرط الإنساني))[1]، وهو بذلك يصنع المجاز (لحظة المغـادرة) مـن (الواقع الآني) إلى (الماضي/المكان السّحيق المندرس)، الذي لم يبقَ منـه غـير (الخلـود/الـذّكرى) التي تفعل فعلها في الذّاكرة الثّقافية للشاعر والقـارئ، وترسـخ الثّقـل الكتـابي في آفـاق الـنصّ وتشده باتجاه الماضي.

(1) الرّؤى المُقنعة:321.

أفق المدار المعرفي

يشكل أدونيس ظاهرةً بارزةً وعلامةً من علامات التّجديد في النّقد العربي، فهو لا يقبع في خندق معرفي واحد بل له حراكه النّقدي بتفريعاته، وتكوينيّه المعرفيّ، وله طريقه في نسج الشِّعر، ولعلّ ابرز تجليات الكشف المعرفي تكشفت عن الآتي:

1- يعمل الشِّعر على توليد فعاليّات جماليّة تتجاوز الآني والمرحلي إلى المطلق والمتعدد واللاّنهائي ولا يكون ذلك إلاّ بفعل المجاز.

2- المجاز عنصر فاعل في التّراث الإبداعي عند الأمة، ولا يمكن الانتقال إلى الانفتاح الحضاري والتّلاقح الثّقافي دون العناية بالمؤسسة الإبداعيّة القائمة على أصول تراثية، فالتّجديد في المجاز ينطلق من المجاز ويرتوي من ينابيعه، ولكن يؤسس لذاته تمظهرات إبداعيّة أخرى لها ثقلها في تشكل الجمالي وسلطة الصّورة.

3- المجاز كائن يعيش في كلّ زمان ومكان، ويؤسس لنفسه قانوناً يغادر الجزئي والمرحلي إلى الكلّيّ، فهو مجاز يحيا به النصّ وينبعث مع الكشف المعرفي لمحيطه، ولا يتشكل إلاّ بطرقه وهي في حالة تعدد مستمر باستمراريته.

4- يمثل المجاز مرحلة انتقاليّة تنقل العقل من الجزئي إلى الكلّيّ، وهذا ما يجعل المجاز مفهوماً متشعباً، ويتضمن كشفاً معرفياً يتجاوز النّسيج النّصّيّ لينفتح على العمق المخبوء.

5- المجاز مراوغ للسلطة وهو تجاوز لها والتفات عليها بتوظيفه للجمالي، وبتقديمه المعنى للقارئ وهو ينطوي على مضمون آخر لا يمكن كشفه إلاّ بمعرفة قوننة المجاز.

6- يعمل المجاز على خرق سلطة الإيديولوجي، وفك الحُجب التي أسست لتلك الإيديولوجيّة، وإيصال ما يريد النصّ إيصاله للقارئ بعد تجاوز سلطة المعرفة.

7- يلغي المجاز ثقافة الهوية/الطّائفة، ويعمل على خلق عوالم من تحقق التّنوع والتّمايز الذي يؤسس لثقافة العمق وتجاوز السّطحي.

8- يؤسس المجاز للآخر مثلما يؤسس للذات فهو ينبع من الذّات ليعبر عن الآخر، لذلك يكون المجاز باتجاه الآخر.

9- لا ينمو المجاز خارج النصّ، فهو من النصّ إلى القارئ ضمن جدليّة مغادرة الكلمة لأصلها المعجمي واستجلابها لمعنى جديداً في إطار من الانزياح الواقع على الكلمة والتّركيب.

10- يجعل المجاز المعرفة في النصّ مفتوحة، وهذا بدوره يجعل القراءة مفتوحة، وهنا يكون الإبداع الذي يخلق حيوات النصّ، وتجدد المعنى فيه، وتصارع القراءات في تضاريسه.

الفصل الثاني

نفي المجاز والفهم الجديد لعوالم المعنى
فِي النّصّ المُقدَّس عند عالم سبيط النّيلِي

الفصل الثّاني

نفي المجاز والفهم الجديد لعوالم المعنى

فِي النّصّ المُقدَّس عند عالم سبيط النّيلِي

لا ينبغي قبول كلّ ما جاء عن العلماء

الكلام عن القصديّة التي تحترم المعنى الكامن في طيات النصّ، والاعتباطيّة التي لا تحترم ما يحمله النصّ من معنى وهي تمارس دورها السّلبي في تحطيم المعنى ومن ثُمَّ ضياعه وسط تزاحم القوانين البشريّة التي صاغها العقل البشري لمحاكمة النصّ النّوراني المُقدَّس، وهذا هو أصل التّأسيس الفكري لكلِّ علوم العربيّة هو المهيمن على تفكير عالم سبيط النّيلي[1]، وهو يبحث عن الحقيقة المطلقة والمعاني التي احتواها النصّ المركزي (القرآن) الذي جاء ليكون النصّ الراسخ والثّابت في نشر الحقائق والذي لا يحتوي على المُتغير الذي فرضه المجاز والذي يزعزع المعنى ويجعل منه شيئاً صعب المنال، والكاشف عن التّحريف الذي وقع في الكتب السّماويّة السّابقة في عقيدة التّوحيد و والتأسيس للإيمان الرّاسخ.

---

(1) عالم سبيط النّيلي هو باحث ومفكر عراقي مهتم بالدّراسات القرآنيّة، من مواليد عام 1956 م من محافظة بابل، وقد اكمل دراسة البكالوريوس والماجستير بتخصص الهندسة في جامعة اوديسا/أوكرانيّا، توفي عالم سبيط النّيلي سنة 2000م، وله العديد من المؤلفات فيما يخص القرآن الكريم ونظريات اللّغة.

المبحث الأوّل

مطارحات في الفرضيّات

يحاول هذا المبحث أن يستعرض بصورة موجزة كلّ الفرضيات التـي اطلقهـا عـالم سـبيط النّيلي، عن التّأسيس لمعنى ينفى فيه المجاز، ويسحق تحت مبدأ القـصديّة للألفـاظ في الـنصّ القرآني، فالقرآن لم يكن بحاجة إلى الخيال والتّخيل بقـدر احتياجـه إلى الحقيقـة الكـبرى التـي احتاجها البشر لإيصال عقيدية التّوحيد والإيمان الخـالص بـالنّبوة، وعـلى هـذا تأسـس جملـة فرضيات ومصطلحات نستعرض ما يخص بحثنا عن المجاز.

تأسيس القصديّة في قبال الاعتباطيّة

(القصديّة) في قبال (الاعتباطيّة) هكذا حصل الاستلاب الفكـري والارتـداد المعـرفي عـلى اللّغة، حينما تم مصادرة جهود القدماء ليؤسـس لنظريّـة لغويّـة جديـدة تـرفض (الـتّرادف، والمجاز، والحذف والتّقديم...) في النصّ القرآني متسوراً بما يملك من معرفة معمقـة تتـساوق فيها العلوم (المنطقيّة، والفلسفيّة، واللّغويّـة، والبلاغيّـة، والتّفـسيريّة) لخـرق حُجـب الـنصّ القرآني وكشف المـستور مـن المعنـى الـذي غيّـب بفعـل المقايـسة الخاطئـة للـنصِّ القـرآني على النصِّ البشري، فـ((قواعدهم اللّغويّة والنّقديّـة التـي حـسبوها "وهـم غـافلون" شـيئاً أُنزل قبل القرآن، فحكموا القرآن بهـا، قواعـدهم هـذه هـي التـي ورّطـتهم))[1]، لأنَّ الـنصّ القرآني يحتوي على نظام خاص ((أنَّه نظامٌ لغويٌّ محكمٌ مـستقلٌّ بذاتـه لا يخـضعُ لقواعـد الاعتباط اللّغوي))[2]، الاعتباط القائم على حـدّ القواعـد اللّغويّـة ومـن ثُـمَّ مخالفتهـا متـى ما اختلف المكان والزّمان، فـ((كلام الخالق بعضهُ من بعض وبعضهُ لبعضٍ، ولهُ شاهدٌ من نفسهِ ولا شاهد له من غيره، وهذه ضرورةٌ منطقيةٌ لكلام الإله الذي كلامه صورةٌ أخرى من صـور الخَلْـقِ المُـنظَّم، لأنّـه واحـدٌ ولـيس معنـى الواحـد هـو العـدد المعـروف، بـل صـفة

---

(1) النّظام القرآني مُقدمة في المنهج اللّفظي:124.

(2) المصدر نفسه:5.

الواحديّة التي لا حدوث ولا تغاير ولا اختلاف فيها، أمّا الخالق الواحد فهو خالق الزّمان والمكان، فكلامهُ يحملُ صفةً من صفاته وهي عدم الاختلاف، وبذلك يفترق عن كلام المخلوقين))[1]، وبالنّتيجة يترتب على هذا أنَّ هناك معنى محتقب في النصّ القرآني ذلك هو (المعنى الحركي) وهو المعنى الذي يقصد من النصّ القرآني وهو مؤسس ضمن فاعليّة واحدية النصّ وكليته، وهو المعنى ((الذي يطابق حقيقة وجوهر المسمى في حركته الأوّلى في الوجود، وهو المعنى الذي يصف المسمى وصفاً حقيقياً شاملاً))[2]، وهو بذلك ينصّ على وجود مراتب للمعنى يكون في أعلاها (المعنى الحركي)، وهذه المراتب (المعنى التّام، والمعنى الذّهني، والمعنى الأصلي)[3]، وحتّى يتم الوصول إلى (المعنى الحركي) لابد من المرور بتقلبات المعنى في تلك المراتب، وبالنّتيجة هو معنى صعب الوصول إليه وإدراكه.

مرتكزات النّظرية الاعتباطيّة

ينطلق عالم سبيط النّيلي من منطلقات في تحقيق الرّفض للنظريّات الاعتباطيّة؛ لأنَّها تفرض المعنى قسرياً على النصّ دون فسح المجال (للمعنى الحركي) القابع في النصّ للظهور من الخفاء إلى العلن في جدليّة كشفية تعطي لكلّ دال استقلاليّة منقطعة عن الدّوال الآخرى، وبناءً على ذلك تأصلت الاعتباطيّة بالممارسة الطّويلة التي فرضت إجراءاتها الكشفيّة على مدى قرون وما زالت وأهم ارتكازاتها:

(1) النّظام القرآني مُقدمة في المنهج اللّفظي:13.

(2) المصدر نفسه:30.

(3) (المعنى التّام): المعنى الكلّيّ للجملة التامة (التّركيب)، فهو معنىً خاصٌ بالجملة لا باللّفظ، والمعنى التّام لا يُدرك، ولكن تُدرك أجزاء منه بحسب قوّة الكشف للاقترانات المتصلة، والمنفصلة، وعدد الطّبقات.

(المعنى الذّهني): المعنى المتبادر للذهن عند استلام لفظ أو تركيب معيّن سماعاً أو قراءة، وهو نسبي متقلب في المكان والزّمان والأشخاص.

(المعنى الأصلي): المعنى الذي لا يوصف إلاّ بجملةٍ طويلة من المفردات لأجل شرح مفردةٍ ما بحيث يكون هذا الشرّح جامعاً لكلِّ الاستعمالات الصّحيحة ويقوم بتصحيح الاستعمالات المعجميّة أيضاً. ينظر: المصدر نفسه:29-30.

1- ((إنَّ الاعتباطية لا تحترم النصّ أبداً، ولا تنظر إليه على أنَّه مُلك المتكلم أو القائل بل تنظر إليه على أنَّه "ملكها هي"))[1]، وبمجرد دخول الذّاتية للتحكم في النصّ يضيع المعنى بين النصّ ونرجسيّة الاعتباطيّة.

2- ((إنَّ الاعتباطية تيارات محدودة تجتمع في هذه الصّفة أيّ في النّظرة الاعتباطيّة للغة))[2]، وهذا يجعل من الاعتباطيّة تدور في فلك وحدّ مقنن فرضته النّزعة الاستقرائيّة للعقل البشري، فـ((الحل الاعتباطي في الأصل واحد، والتّعدد إنَّما هو إطار هذا الحلِّ، وهو دوما حلّ "يستلزم" التّعدد، لأنَّه المؤدي إلى الاعتباطيّة))[3].

3- الاعتباطيّة تقوم بفرضيات لغويّة تحتج بها على النّصوص، أو تلوي عنقها من أجل الانطباق التّام مع قواعدها البشريّة، و ((لمّا كان المجاز وهو الجزء الهام من تطبيقات الاعتباطيّة، وأحد أهم نتائج المرادفات، والقائم بأكبر قدر من التّخريب اللّغويّ، وإخفاء معالم النّظام القرآني))[4]، وهو النصّ المُقدَّس الذي تحاول كلّ المناهج الكشف عن مكنونه الفكري، وذلك لأنَّ ((إصرار الاعتباطيّة على تكثير المجاز، والمبهم، والاستعارة في النصّ القرآني دون سواه "إلاَّ ما أريد به مهاجمة النصّ القرآني في النّتيجة"))[5].

4- ((إنَّ التّناقض ليس أسلوباً في الاعتباطيّة، بل التّناقض هو هدفها من العلميّة كلّها))[6]، وبناء على هذا فقد ((تم تأسيس مبادئ علوم اللّغة والبلاغة وابحاث الدّلالة اللّفظيّة وما تعلق بها في العالم الإسلامي على مبدأ اعتباطيّة الإشارة اللّغويّة))[7]، وهذه المبادئ تحمل من التّناقضات الكثير والاثبات على ذلك كثيرة،

---

(1) الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطيّة:118.

(2) المصدر نفسه:122.

(3) المصدر نفسه:129.

(4) المصدر نفسه:88.

(5) المصدر نفسه:120.

(6) المصدر نفسه:157.

(7) اللغة الموحدة (تفنيد المبدأ الاعتباطي وتأسيس مبدأ القصديّة في علم اللّغة العام):8.

عندما يتعلق المدار في النصّ القرآني حول لفظة واحدة تكررت لأكثر مـن مـرة في كـلّ مـرة تحمل معنى لربما يحصل التّناقض بين معاني هذه اللّفظة في أكثر من مورد.

مرتكزات النّظرية القصديّة

المنهج القصدي الذي يؤسس له عالم سبيط النّـيلي مـنهج شـمولي، يؤسـس لذاتـه فاعليّـة إجرائيّة ضمن ارتكازات فرضها على القارئ، وهي:

1- ((إنَّ النصّ قصدي الدّلالة: وهذا يعني استبعاد كافة الطّرق اللّغويّـة قـديمها وحـديثها لمعالجـة النصّ، فهذا المنهج لا يُجيز أيّ تقدير للجملة أو إعادة بنائها بعد التّفكيك، كـما لا يجيـز إجـراء أيّ تقديم وتأخير لألفاظ العبارة، وقصديّة النصّ في هذا المنهج هي حاصـل مجمـوع القـصدية في كلِّ عبارة من عباراته))[1]، وهذا يعني أنَّ ((في الحـل القـصدي ...لا يوجـد مجـاز وحقيقـة، مثلما لا يوجد تعدد لمدلول اللّفظ، ومثلما لا يوجد خلط فاضح بين مدلول كـلّ لفـظ والـدّوال الأخرى من الألفاظ))[2].

2- ((إنَّ اللّفظ قصدي الدّلالة أيضاً: فلا يجوز تقدير غيره أو تخمين مرادف له، فثمـة ألفـاظ يتساهل المترجمـون والـشّراح في اعتبارهـا مـن المترادفـات، بيـنما تكمـن دلالـة الـنصّ في التّفريق بينها))[3].

3- ((إنَّ اللفظ عام الدّلالة: فهو ينطوي على (حركة عامـة)، ويـستحيل أن يكـون بحركـة أيّ لفظ أخر، ولذلك فهو غير مقيد بشيء سوى حركته هو، ولا يتداخل مع أيّ لفظ أخـر في المفهوم، وإنَّما قد يشارك عدداً كبيراً من الألفاظ في وصف شيء أو إيقاع الحركة على هـذا الشّيء))[4].

---

(1) ملحمة جلجامش والنصّ القرآني:18.

(2) الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطيّة:38.

(3) ملحمة جلجامش والنصّ القرآني:18.

(4) المصدر نفسه:18-19.

4- ((القصديّة فإنَّها تظهر بصورتها الفرديّة المنعزلة دائماً والعزلة هي (سلوك) جميع الأنبياء (عليهم السّلام)، والأولياء قبل صدور الأمر الإلهي بوجوب القيام بالتّبليغ))[1].

5- ((إنَّ المنهج اللّفظي يرفض الإقرار بوجود أيّ مجاز في القرآن من أيّ نوع كان، ويرى أنَّ القرآن ليس فيه سوى الحقائق المجردة عن أيّ إبهام وتوهّم أو أيهام))[2].

6- ((المنهج يرفض الاعتراف بالاستعارة في استعمالات القرآن، فالقرآن لا ينقل المعنى من لفظ إلى لفظ، ولا يضع الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف، ولا يأتي باسم للشيء غير اسمه الحقيقي، ولا يأتي بمعنى آخر للشيء سوى معناه، ولا يعلق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللّغة))[3].

7- ((لا يجوز للباحث الاعتقاد بوجود كناية في القرآن، ويتوجب عليه معرفة حقيقة معنى اللّفظ المستعمل في الكناية المزعومة))[4].

8- ((الحل القصدي يتعمق في مفهوم اللّفظ نفسه بخلاف الحل الاعتباطي الذي يقوم بالعمل العبثي المستمر في نقل معنى اللّفظ إلى معنى لفظ آخر))[5].

الاعتباطيّة والفوضى في المعنى

ساهم المنهج الاعتباطي بحسب عالم سبيط النّيلي بجملة مساهمات تدميريّة نتيجة الفوضى في المعنى وتعدد الاحتمالات التي كانت مختلفة فيما بينها، إذ ((إنَّ تدمير اللّغة

(1) الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطيّة:122.

(2) النّظام القرآني مُقدمة في المنهج اللّفظي:102.

(3) المصدر نفسه:111-112.

(4) المصدر نفسه:120.

(5) الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطيّة:47.

وتمزيقها قد جاء من الطّريقة المعمول بها حالياً في كلّ اللّغات، أيّ تفسير المفردة بمفردة أخرى))[1]،، ومن هذه المساهمات:

1- الإجهاز على النصّ القرآني من خلال خرق الدّلالات القائمة فيه والابتعاد عن المعنى المقصدي، فـ((أصبح في نظر البعض كلاماً بليغاً مثل أيّ كلام آخر، وعجز المنظر المسلم عن تحديد مصادر إعجاز هذا النصّ المُقدَّس فعمت الفوضى في تفسير سوره وتعدد الوجوه المختلفة))[2].

2- ليس هذا فحسب بل ساهم هذا المبدأ في سفك الدّماء ((إذا تأملت جيداً إدراج الحروب الدّامية والصّراعات السّياسيّة والاجتماعيّة والفساد العام وسفك الدّماء في سلسلة نتائج الاعتباط اللّغوي الذي أدّى إلى اعتباط فكري عام تبعه انهيار اخلاقي كان هو سبب هذه النّتائج))[3]، فهي تعمل بوصفها سلاحاً فعالاً في ((خلق الاختلاف والتّناقض اللّغوي والفكري، وتدمير أداتها في خلف الفئات، وتأجيج الفتن، وافتعال الحروب الفكريّة والفعليّة، وتفتيت العالم، وتخريب القيم، واتخاذ الحقائق هزواً ولعباً وإلباس الأمور بعضها ببعض وتضييع الحدود بين ما هو صحيح وما هو خاطئ))[4].

الأسس التي أقام عليها عالم سبيط النّيلي منهجه

يقوم منهج عالم سبيط النّيلي على مجموعة مبادئ مركزيّة ينطلق من خلالها لتبني منهجاً يتحول لاحقاً إلى نظرية بحسب زعمه وأهم هذه المبادئ الآتي:

1- ((مبدأ عدم الاختلاف في القرآن يؤمن هذا المنهج أنَّ القرآن يخلو من أيّ اختلاف بصفة مطلقة))[5]، وكذلك النّظريات والمناهج التّفسيريّة قامت على هذا الأساس ولا

(1) اللّغة الموحدة (تفنيد المبدأ الاعتباطي وتأسيس مبدأ القصديّة في علم اللّغة العام):78.

(2) المصدر نفسه:8.

(3) المصدر نفسه 9.

(4) المصدر نفسه:12-13.

(5) النّظام القرآني مُقدمة في المنهج اللّفظي:11.

يوجد اختلاف في ذلك والاختلافات حصلت لاحقاً وليس الآن، ومن قال بالاختلاف الجزئي بين التّعبير القرآني باللّفظ نفسه، ولكن في الوقت نفسه كان نسبة كبيرة من المشابهة قائمة في الاتفاق على مدلول اللّفظ في القرآن.

2- ((مبدأ قصور المتلقي يؤمن هذا المنهج أن المخلوق قاصر عن الاحاطة بكلام الخالق قصوراً دائماً، ومعنى ذلك أنَّ مهما بلغ من المعرفة بالقرآن فسيظل محتاجاً إلى النّظر فيه والتّفكر فيه في شأنه))[1]، وهو أحد الأسس في منهج النّيلي القائل بلا نهائية معرفة كلام اللـه، فلا يوجد معنى نهائي يمكن الوقوف عليه مع ادعائه امتلاك المعرفة بالنصّ ونفي النّظريات واقصاء جهد المُفسِّرين، و ((لما كانت معرفة اللـه لا نهائية، فتبقى معرفة كلامه لا نهائية أيضاً))[2]، وبطبيعة الحال قصور المخلوق (المتلقي) واضح أمام الخالق ولكن أين نضع جهد النّبي (صلى اللـه عليه وآله وسلم) في تفسير القرآن والأئمة (عليهم السّلام) بمعنى النصّ الثّاني أو الثّانوي من بعده ودورهم في تفسير كلام عن طريق التّفسير المباشر، أو الاستشهاد على واقعة معينة بنصّ من القرآن لإثباتها أو نفيها، والقرآن هل هو مجرد طلاسم لا تفهم، أم هو كتاب اللـه المنزل على النّبي الذي خاطب به العقل البشري، وإن انطوى على أبعاد نورانيّة، وحقائق علويّة، فهو خاطب كلّ العقول وبكلّ الأساليب ، ولكلّ الحقّ في الاستزادة من مناهله التي لا تنضب.

3- ((مبدأ التّغاير عن كلام المخلوقين، يؤمن هذا المنهج بأنَّ اللـه كلام اللـه مغايرٌ لكلام المخلوقين وإن تشابهت بعض الألفاظ اتفاقاً))[3]، فكلام اللـه وضعه علماء الإعجاز في طبقة خاصة؛ لأنَّه مغاير لكلام المخلوق[4]، وهو يرتكز بالتّأصيل لهذا المعنى على ثلاثة أسسٍ هي:

(1) النّظام القرآني مُقدمة في المنهج اللّفظي:14.

(2) المصدر نفسه:11.

(3) المصدر نفسه:12.

(4) ينظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن:70.

أ- ((إنَّ اللّفظ عند المخلوق له معنى اتفاقي (اصطلاحي) جرى عليه العرف، أما في كلام الخالق فله معنى أصلي يسميه المنهج اللّفظي (المعنى الحركي)، وهو أصل جميع المعاني))[1].

ب- ((العبارة القرآنية هي جزء من النّظام القرآني كلّه، فهي متسقة في سياقه مع العبارات الأخرى اتساقاً تاماً...بينما تكون العبارة التي يقولها المخلوق منتظمة ضمن عبارته الأخرى انتظاماً ظاهريّاً وحسب، وهي مناقضة في أحايين كثيرة لعباراته الأخرى))[2].

ج- ((إنَّ المعنى الاصطلاحي هو معنى وصفي لظاهر الشّيء، هذا إذا جرى في مجرى المعنى الأصلي، وإلاَّ فهو في وضع خاطئ للعلاقة ما بين اللّفظ والمعنى، أما المعنى الحركي فهو حقيقة الشيء "أيّ كنه الشّيء"، حينما كان موجوداً بالقوّة قبل إيجاده بالفعل))[3].

نقول في معرض الردّ لابد أن تكون دلالة الألفاظ قائمة على المواضعة، وكلام الخالق له خصوصيّة تفترق عن كلام البشر المتواضع عليه، فالمواضعة لا تنهي الاختلاف في المداليل[4]، والقرآن يجب أن يبتعد عن هذه الاختلافات كونه يدعو لواحد قادر يرشد البشر للنور، وما في الألفاظ من غيبيات تترافع عن الإدراك بسبب محدوديّة العقول واتساع القرآن الخارج عن تلك الأنساق والمواضعات واسوق المثل الآتي قال تعالى:((**إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ *طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ**))[5]، أحد أسس منهج عالم سبيط النّيلي لا نهائية معرفة كلام الله فلا يوجد معنى نهائي يمكن الوقوف عليه مع ادعائه امتلاك

(1) النّظام القرآني مُقدمة في المنهج اللّفظي:12.

(2) المصدر نفسه:12-13.

(3) المصدر نفسه:13.

(4) ينظر: بحوث في علم الأصول:2/ 54.

(5) سورة الصّافات:64-65.

المعرفة بالنصّ، ونفي النّظريّات واقصاء جهد المُفسِّرين، و ((لما كانت معرفة اللــه لا نهائيّـة، فتبقى معرفة كلامه لا نهائية أيضاً))[1]، فما هي تلك (الشّجرة)، وما هو (ثمرها)، ومَن المتلقي لها إذا كانت هي بالأصل منقولة مـن العـالم الآخـروي للعـالم الـدُّنيوي مـن (اللامـشاهد) إلى (المشاهد) ومن (خارج الإدراك) إلى (الإدراك).

4- ((مبدأ خضوع المتلقي للنظام القرآني، يـؤمن المـنهج بـأنَّ عـلى الباحـث الخـضوع للنظـام القرآني إن اراد التّوصّل الى معارف القرآن))[2]، لا يعنـي هـذا المبـدأ بـأنَّ المتلقـي لم يكـن خاضعاً للنظام القرآني، بل كان النّظام القرآني هو الأسس الذي ينطلق منه المتلقـي ولكـن التفاوت القدرات الإدراكيّـة للقـائمين عـلى التّفـسير للـنصّ القـرآني، وهـو أمـر اسـاسي في الطّبيعة البشرية (التّفاوت) في إدراك الأسرار.

5- ((مبدأ التّبيين الذّاتي يؤمن المنهج اللّفظي بأنَّ القرآن مبين لكلّ شيء ومبين لذاته))[3]، وقـد قال المُفسِّرون بذلك منذ مئات السّنيين بأنَّ القـرآن يفـسر بعـضه بعـضاً، ولم يكـن غائبـاً عنهم تلك الافكار، ولكن عالم سبيط النّيلي حجبها عن المحيط الخـارجي، وهـم اسـتعانوا بالمحيط الخارجي لتحقيق الفهم أو القدر المتيقن من الفهم على وفق المرجعيات القائمة في اللّغة وضوابط الاستعمال عند العرب سواء في الشّعر أم اللّغة المتداولة.

6- ((مبدأ العلو والـشّمول والحاكميّـة والامتنـاع، يـؤمن هـذا المـنهج بـأنَّ القـرآن ممتنـع عن قبول أيّ علم أو معرفة غير علمه هو، فهو متعالٍ على كـلّ علـم آخـر لأنَّـه كـلام اللـه الذي "انزله بعلمه" فهو حاكم على كلّ علم غير محكوم بـأي علـمٍ))[4]، والقـول بـ(العلو والشّموليّة) قد ترسخ في افكـار المعتزلـة والمتـصوفة وكـلّ المُفـسِّرين يـدركون

(1) النّظام القرآني مقدمة في المنهج اللّفظي:11.

(2) المصدر نفسه:14.

(3) المصدر نفسه:15.

(4) المصدر نفسه:17.

(علوه) كونه نصّاً لكلّ تجليات غيبية في عالم الملكوت، و(الشّموليّة) التي يحتويها فهو تناول كلّ شيء ودخل في كلّ العوالم، وله (الحاكميّة) على كلّ شيء فهو النصّ المركزي الأوَّل في العالم الإسلامي وذو الوجود الكوني، وهو في أصله التّكويني (ممتنع) عن أن يصل معه المُفسِّر إلى نهائية في المعنى، ولا اعتقد بأنَّ المخالفة في هذا الفهم تقوم كدليل على عدم الفهم لكلّ المُفسِّرين.

الرّدُّ على المنهج اللّفظي لعالم سبيط النّيلي

لا يمكن القول بأنَّ (المعنى الحركي) الذي حدده عالم سبيط النّيلي هو المعنى المراد من الآيات القرآنية لأسباب ومنها:

1- موضوعة التّأويل (الهيرمنيوطيقا) التي بدأت مع بداية تفسير النصّ المُقدَّس (التّوراة والانجيل)، تنطوي على تعدد الاحتمالات في المعنى، والاحتمالات هي باب من أبواب عدم الثّبات واللاستقرار للمعنى في النصّ، وبؤس الواقع الذي فرض على النصّ المُقدَّس، بخلاف المنهج اللّفظي الذي يبحث عن المعنى الحركي أيّ الثّبات في معاني النصّ المُقدَّس.

2- ما رسخه (العقل الاستطلاعي) المرجعي للقرآن من أنَّ النصّ حمّال وجوه، وعالم سبيط النّيلي يميل إلى المعنى الواحد (الحركي)، والثّبات في التّفسير، والقول بثبات المعنى يعني المعارضة مع الثّقل التّراثي الوارد عن أئمة المسلمين، بل الغاء كلّ ذلك الحراك الفكري.

3- لو قلنا بمبادئ المعنى الواحد فقد نفينا نفياً قاطعاً (التّأويل/و/تعدد المعنى/و/ وفائض المعنى/و/المُضمَر/و/المسكوت عنه/أو/المعرفة خارج نصّيّة، وجميع النّظريات النّقدية والبلاغية).

4- الهدف من المنهج اللّفظي للنيلي هو ((اظهر التّناقض عند المُفسِّرين والذي هـو نـوع مـن الاختلاف))[1]، وبناء على هذا الفهم من الذي يحدد التّناقض والاخـتلاف ويثبـت صـوابيّة رأيه على رأي المُفسِّرين، ويبقى التّناقض صفة بشريّة، وهي مدخل للوصـول إلى التّـشابه بعد الولوج في الاختلاف.

5- في حقيقة الطّرح لمنهج عالم سبيط النّيلي هو يقر بأنَّ المنهج لا يوصل لمعرفة المعنى النّهـائي في القرآن، و ((لا يدعي المنهج اللّفظي أنّه يقدر على معرفة المعنى الحركي نفسه، إذ هو معنـى مطلق))[2]، وهذا اعتراف بالعجز أمـام الـنصّ القـرآني، فكيـف نقـول: بوجـود معنـى واحـداً للآيات، ونقول أيضاً بعدم القدرة على الوصول إليه.

6- من أسس الطّرح العلمي تهديم جهود كلّ العلماء من أجل الفوز بأوليّة الطّـرح، أو الـزّعم بتأسيس نظريّة أو منهج تكون هـي المطلـق لتفـسير الـنصّ القـرآني، ونحـن نبحـث عـن المعنى في النصّ القرآني على وفق حركيّة الـنصّ ونـرفض كـلّ مـا جـاء عـن النّبـي والأئمـة والعلماء، فكيف نطلـق النّظريـة المطلقـة التـي تحـوز عـلى المعنـى ونكـون نحـن فقـط المطلق.

(1) النّظام القرآني مُقدمة في المنهج اللفّظي:11.

(2) المصدر نفسه:14.

المبحث الثّاني

المجاز المفهوم بين الاستلاب والارتداد

يحاول هذا المبحث الكشف عن فاعليّة الاستلاب (نفي المجاز) وبين الارتداد (رجوع ذلك على المعنى)، ومدى التّأثير والتأثر الذي ينتج عن هذا المنهج الذي يسعى عالم سبيط النّيلي حثيثاً لشيوعه وتطبيقه بوصفه منهجاً شمولياً واقصائياً للمناهج الاخرى، فهو يرى بأنَّ التّأسيس تم على مبادئ اعتباطيّة لم تهتم بالشّموليّة للألفاظ، فقد ((تم تأسيس مبادئ علوم اللّغة والبلاغة وابحاث الدّلالة اللّفظيّة، وما تعلق بها في العالم الإسلامي على مبدأ اعتباطيّة الإشارة اللّغويّة حيث تم تعميم الفكرة إلى دلالة الألفاظ كلّ الألفاظ))[1]، وضمن هذه المبدأ يكون ((المجاز قاعدة عامة لتفسير اللّغة والتّراكيب من بين قواعد عديدة))[2]، والمنهج اللّفظي والحل القصدي ينفي المجاز نفياً تدميريّاً وهذا يؤدي الى التّناقض بين ما هو مرسخ في العقل الجمعي لمتلقي للبلاغة، وبين هذا المنهج الذي ينفي البلاغة بقواعدها جملة وتفصيلاً ويعدها (بلاغة استعماريّة) استولت على النصّ وسحبته عن معناه الذي قصده الله لساحة التّوظيف الايديولوجي لغرض الإفادة المرحلية من التّسلط على المعنى، وما ينتج عنه من فوائد عديدة.

مفهوم المجاز في النّظرية القصديّة

يتحدث عالم سبيط النّيلي عن جملة أسئلة مطمورة بالتّراث ويعمل على تحريك المفاهيم القديمة في ظل رؤية جديدة تكشف عن معالم واسعة لما جمد وتكلس من ذلك التّراث، فهو يدور في أروقة النّحو والبلاغة كشفاً وتجلية لما هو مشترك بينهما، فـــــ((البلاغة هي أن يبلغ المتكلم مراده من المعاني من خلال الكلام))[3]، وهذا ما جعله

---

(1) اللّغّة الموحدة تفنيد المبدأ الاعتباطي وتأسيس مبدأ القصديّة في علم اللّغة العام:8.

(2) الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطيّة:130.

(3) المصدر نفسه:137.

يتحرك في نطاق خارج نطاق الجزم المطلق والإيديولوجيّة الخاوية، ويبتعد عن مطالبة النصّ بما لا يحمله من معرفة، فـ((النصّ يحمل في ذاته مراد القائل))[1]، ويعد المجاز من الأساليب التي جرى الكشف والتّقعيد لها في مرحلة ما بعد ظهور الإسلام وهو مرتبط ظهوراً بالنصّ المُقدَّس وإجرائياً يتساوق فيه النصّ المُقدَّس، والنصّ العادي ((لأنَّ المجاز لم يظهر كمصطلح إلاَّ في وقت متأخر بعد ظهور الإسلام))[2]، وهو بذلك يشكل قاعدة يستجلب من خلالها المعنى المحتقب في النصّ، لأنَّ ((المجاز قاعدة عامة لتفسير اللّغة والتّراكيب من بين قواعد عديدة، وحينما يؤمن المرء بذلك فهو حرّ في استخراج المجازات المتنوعة، أو اكتشاف أنواع جديدة غيرها، ويفخر علماء الاعتباطيّة بعضهم على بعض في (اكتشاف) المزيد من الأنواع الاعتباطيّة في (استخدام الحروف في غير معانيها)، أو (الإبهام) في القرآن، أو (المجاز) في النّصوص المختلفة))[3]، وبذلك يكون توظيف المجاز اعتباطيّاً ضمن إطار التّقليل وليس التّكثير في إطار العلاقة بين الدّال والمدلول، إذ ((إنَّ المجاز استعمال جزئي هو دوماً أقل عدداً من الاستعمال الحقيقي لكلّ لفظ))[4]، وبناءً على ذلك تبقى الاعتباطيّة فوضى في المعنى واللانقطاع في توليد الدّلالة، فـ((الحل الاعتباطي يقوم بالعمل العبثي المستمر في نقل معنى اللّفظ إلى معنى لفظ آخر))[5]، ولكن ما ذهب إليه عالم سبيط النّيلي هو وجوب النّفي المطلق للمجازيّة في القرآن، فـ((لا يجوز الاعتقاد بوجود مجاز في القرآن الكريم بكافة أقسامه، ويُعَدُّ شرح التّراكيب بهذه الطّريقة باطلاً وفق هذا المنهج))[6]، وهنا تفرض ضرورة على كافة النّصوص البشريّة منها والمُقدَّسة بضرورة الكشف ضمن النّسق المترابط للنصّ وهو يتعلق

(1) الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطيّة:141.

(2) المصدر نفسه:82.

(3) المصدر نفسه:130.

(4) المصدر نفسه:44.

(5) المصدر نفسه:47.

(6) النّظام القرآني مقدمة في المنهج اللّفظي:99 .

بخصوصيّة الدّلالة المتوالدة من العلاقة بين الدّال والمدلول ويسوق الشّواهد على ((غياب المجاز من أصله في التّعريف الأصلي مرة، ومن خلال نصوص التّفرعات والأصناف مرة أخرى، ومرة ثالثة من خلال عدم انطباق الأمثلة المضروبة على التّعاريف الأصليّة والفرعيّة))[1]، وهنا يتحول كلّ ما أطلق عليه مجازاً إلى مبالغة في اللّفظ المستعمل، فـ((في الحل القصدي يتحول مفهوم المجاز إلى نوع من المبالغة حينما يكون اللّفظ المستعمل واقعاً ضمن الحركة الأصليّة لتسلسل اللّفظ، أو يكون استعمالاً خاطئاً حينما لا يقع فيها))[2].

موقع المجاز في النّظرية القصديّة

المجاز شأنه شأن الأساليب المعرفية الأخرى التي رأت فيها القصديّة كسراً لنسق الفهم للنصّ القرآني، وهي بذلك العمل إنَّما حجبت المقصديّة المعرفية للنصّ القرآني حينما فرضت قوانينها البشريّة على النصّ المُقدَّس متجاوزة أنَّ النصّ المُقدَّس يؤسس لنفسه قوننة خاصة داخل إطار إنَّه (كتاب سماوي ملكوتي نوراني منزل من العزيز العليم على حامل الرّسالة، فيه من الحقائق التي تغيب على الذّهن البشري لسعتها ومحدودية العقل على الإدراك)، وعلى ضوء هذا الفهم يتحدد مفهوم المجاز عن عالم سبيط النّيلي.

أبطال المجاز في المنهج اللّفظي والحل القصدي

يحاول عالم سبيط النّيلي ابطال فكرة رسخها العرف الأصولي، والنّقدي، والبلاغي في القرآن حقيقة وجود المجاز في النصّ القرآني بوصفه وسيلة للكشف عن المعاني المنطوية عليه الألفاظ الخارجة عن المعنى الحرفي للدّلالات الحافة، فـ((لا يجوز للباحث الاعتقاد بوجود مجاز في القرآن بكافة اقسامه، ويعد شرح التّراكيب بهذه الطّريقة عملاً

(1) الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطيّة:69.

(2) المصدر نفسه:46.

باطلاً))[1]، فهو يمنع الباحث من التّفكير بالمجاز كأصل في تحديد المعنى في القرآن، وينفي تعدد الاحتمالات التي جاء بها البلاغيون والمُفسِّرون، ذلك ((أنَّ المنهج اللّفظي يرفض الاقرار بوجود أيّ مجاز في القرآن من أيّ نوع كان، ويرى أن القرآن ليس فيه سوى الحقائق المجردة عن أيّ إبهام أو توهّم أو إيهام))[2]، وهو بذلك ينفي الأسلوب البلاغي الصّانع للصّورة الفنية في النصّ القرآني، ويرى بأنَّ ((المجاز الذي حفل به القرآن حسب تعبيرهم فجميعه من الأوهام التي لا وجود لها إلاَّ في اذهان اللّغويين))[3]، والهدف من ذلك اما الوهم أو ((عجز صاحب النصّ عن إيصال الحقيقة))[4]، وهذا يؤدي إلى مزيد من التّعقيد، فـ((الرّكام النّحوي من مجاز واستعارة وكناية لا يفعل شيئاً سوى تعمية الباحث عن الحقائق وحرفه عن النّظام الهندسي للقرآن))[5]، وعلى هذا الأساس فـ((إنَّ كلّ إنسان يحاول افتراض مجاز أو استعارة أو تغيير أو تقدير ألفاظ أخرى أو حذف في أيّ تركيب قرآني، فإنَّ النّتيجة الوحيدة هي أنَّ التّركيب يبقى عصيّاً عليه، ويكون كلامه مناقضاً بعضه لبعض ويبطل بعضه بعضاً ويصير هباء منثوراً))[6]، فهو هنا ينفي المجاز ويحتاج لتوظيفه فكيف يكون (الكلام هباء منثوراً)؟.، ثُمَّ يطرح سؤالاً مشروعاً: ما الذي جعل الأصل لا يُستعمل إلاَّ مرة واحدة والاستعارات تُستعمل أكثر من مرة[7]، وكذلك ((لا يجوز للباحث الاعتقاد بوجود كناية في القرآن، ويتوجب عليه معرفة حقيقة معنى اللّفظ المستعمل في الكناية المزعومة))[8]، وعلى هذا فالقواعد جعليّة

(1) النّظام القرآني مُقدّمة في المنهج اللّفظي:36، وينظر: المصدر نفسه:99.

(2) المصدر نفسه:102.

(3) المصدر نفسه:102.

(4) المصدر نفسه:102.

(5) المصدر نفسه:114.

(6) المصدر نفسه:113.

(7) المصدر نفسه:119.

(8) المصدر نفسه:120.

و وضعية من البشر ولا يمكن لها أن تحدد مراد الخالق ضمن قوننة العقل القاصر، فـــ((إنَّهـا قواعدهم اللّغويّة والنّقديّة التي حسبوها "وهـم غـافلون" شـيئاً أنـزل قبـل القـرآن فحكمـوا القرآن بها، قواعدهم هذه هي التي ورطتهم))[1]، وعـلى هـذا ((يـرى المـنهج اللّفظـي إنَّـه لا فائدة من الاعتقاد أن القرآن هو كلام الـلـه تعالى من جهـة والتّعامـل معـه عـلى أنـه يجـري مجرى كلام الخلق في "قواعده واساليبه" من جهة أخرى، إذ النّتيجة المتحـصلة في النّهايـة إنَّـه مثل كلام المخلوقين))[2]، والحل القصدي للغة الذي طرحه عالم سبيط النّيلي بقبال الاعتباطية ينفي وجود المجاز والحقيقة، فـ((لا يوجد مجاز وحقيقة، مثلما لا يوجـد تعـدد لمـدلول كـلّ لفظ والدّوال الأخرى من الألفاظ))[3]، وعلى هذا فالمجاز لم يحصل في القرآن ((على هذا يظهر جلياً اطلاق لفظ معنى آخر للدلالة عليه أو نقله عن أصـله لمعنـى آخـر لم يحـصل في القـرآن مطلقاً))[4]، لعدم احتياج النصّ لتلك المناقلة والمغايرة الاستبداليّة.

القرآن الكريم والتّفسير خارج - مجازي

النصّ المُقدَّس نـصّ خـاص، يؤسـس لنفـسه نظامـاً خاصـاً، يحتـاج إلى قـراءة قـصديّة خاصة، وهو بذلك يفارق النصّ العلـماني بمواصـفات المغـايرة ولا يلتقـي معـه في الأسـس والمعطيات والمرجعيات الثّقافيّة، فهـو لـيس نـصّ غـيري بمعنـى الغيريّـة ولا نـصّ بمعنـى الفوقية، ولكنه احكم نظامه واستقل بمرتبته ومعانيه، فـ((كلُّ جزء فيها مرتبط بغـيره في أيّ موضع))[5]، وهذا يعني أن النّظام البنائي في القرآن له خصوصية فوق- البـشرية، فهـو ((ينظر إلى القرآن على أنَّه نظام لغوي محكم مستقلّ بذاتـه لا يخـضع لقواعـد الاعتبـاط

---

(1) النّظام القرآني مُقدّمة في المنهج اللّفظي:36،وينظر: المصدر نفسه:124.

(2) المصدر نفسه:169.

(3) المصدر نفسه:38.

(4) المصدر نفسه:42.

(5) المصدر نفسه:10.

اللّغوي))[1]، وهـو بـذلك يؤسـس لـه معنـى لا يمكـن أن تجاريـه القواعـد البـشريّة (الوضـعيّة) وتكشف عنه، ذلك ((أنَّ المعنى التّام للعبارة القرآنية الكاملة هو شيء لا يدرك، وإنَّما تدرك أجـزاء منه عن طريق الاقتران))[2]، هذا الإدراك الجزئي لا يمكن له الوصول الى المعنى الكـلّيّ والمطلـق في القرآن، ولكن يبقى ((القرآن هـو الهـدف النّهـائي مـن العلميـة اللّغويـة برمتهـا))[3]، وعـلى هـذا فـ((المجاز الذي "حفل" به القرآن حسب تعبيرهم فجميعه من الأوهام التـي لا وجـود لهـا إلاَّ في أذهان اللّغويين))[4]، وينبي على هذا الافتراض ((أنَّ إطلاق لفـظ عـلى معنـى لفـظ آخـر للدّلالـة عليه أو نقله من أصله لمعنى آخر لم يحدث في القـرآن الكـريم مطلقـاً))[5]، وهـذا يعنـي أنَّ كـلّ الاطروحات البشرية الاعتباطيّة لفهمـه تبقـى دون جـدوى ولابـد مـن فهـم النّظـام القـصدي في القرآن، وليس هذا فحسب بل الرّكام النّحوي كذلك لا يمكن له أن يكشف عن المعنـى في الـنصّ، لأنه يقوم على الاعتباطيّة التي تنافي قصديّة الألفاظ والتّراكيـب فيـه، فـــ((الرّكـام النّحـوي مـن مجاز واستعارة وكناية لا يفعـل شـيئاً سـوى تعميـة الباحـث عـن الحقـائق وحرفـه عـن النّظـام الهندسي للقرآن))[6]، وعلى هذا فالقواعد التي انتجتها المؤسـسة المعرفيّـة العربيـة وإن انطبقـت على الشِّعر لا تنطبق على القرآن ((بل القواعد هي فلسفة الكلام ونظمه واعرابه فماذا يبقى من الإعجاز؟.، أليست تلك الجمل والابيات الـشِّعريّة هـي ألفاظـاً منتظمـة بـصورة معينـة وتنطبـق عليها تلك القواعد أسوة بتركيب القرآن؟))[7]، وبذلك يدخل المنهج اللّفظي للقصدية ويفصل بـين الحدّين، و((يرى المـنهج اللّفظـي أنَّـه لا فائـدة مـن الاعتقـاد أنَّ القـرآن هـو كـلام اللــه تعـالى

---

(1) النّظام القرآني مقدمة في المنهج اللّفظي:9.

(2) المصدر نفسه:31.

(3) الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطيّة:119.

(4) النّظام القرآني مقدمة في المنهج اللّفظي:102.

(5) الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطيّة:43.

(6) النّظام القرآني مقدمة في المنهج اللّفظي:114.

(7) المصدر نفسه:169.

من جهة والتّعامل معه على أنّه يجري مجرى كلام الخلق في "قواعده وأساليبه" من جهة أخرى، إذ النّتيجة المتحصّلة في النّهاية أنه مثل كلام المخلوقين))[1]، وهذا يؤدي إلى نتيجة بأنَّ المعنى يكون بلا نهاية وهذه غاية النصّ القرآني، فــ((النصّ القرآني متصل بالموجودات كلّها من خلال اتصاله "بوحدة القرآن" فلا نهاية للاكتشافات المحتملة من ظاهره، وبالتّالي فلا امكانية لمعرفة باطن النصّ معرفة تامة بحيث لا يبقى فيه شيء خافٍ على الباحث))[2]، وهنا ينقلب كلّ شيء ويتبدل كلّ شيء وتنتهي المعياريّة والفرضيات الرّاسخة، ويدخل الحل القصدي الذي ((سيكون البديل للاعتباط اللغّوي برمته نحواً وصرفاً وبلاغة ونقداً وتفسيراً وفكراً وفها وأصولاً))[3]، لأنَّ ((المفردة في الأصل هي عبارة عن فكرة أحادية مجردة الدّلالة لا تتجزأ))[4]، فالنصّ القرآني نظام كلّيّ مترابط يؤدي وظيفة أنَّ كلّه يكشف عن بعضه وبعضه يكشف عن كلّه، وفي كلّ الحراك الفكري كان النصّ خاضعاً لرؤى شخصية وإدلجة معرفيّة، فـ((لقد كان مفهوم النصّ تابعاً لمواقف أخلاقيةٍ وسياسيةٍ))[5]، وهذا أحد أسباب الضّغط على تسوير الفهم، وايقاف الكشف عن الجديد في النصّ القرآني.

الإعجاز في النصّ القرآني بعد نفي المجاز

النصّ القرآني نصّ مفعم بكلّ معاني الحيوية والنّشاط والانسجام، فــ((النصّ القرآني متصل بالموجودات كلّها من خلال اتصاله بوحدة القرآن فلا نهاية للاكتشافات المحتملة من ظاهره، وبالتّالي فلا إمكانية لمعرفة باطن النصّ معرفة تامة بحيث لا يبقى فيه شيءٌ

(1) النّظام القرآني مقدمة في المنهج اللّفظي:169.

(2) المصدر نفسه:269.

(3) اللّغة الموحدة (تفنيد المبدأ الاعتباطي وتأسيس مبدأ القصديّة في علم اللّغة العام):13.

(4) المصدر نفسه:54.

(5) الانغلاق الدِّيني والنّشوز الثّقافي:8.

خاف على الباحث))[1]، وهو يفرض سؤال الكشف عن كيف يتحقق الإعجاز في النصّ ويجيب عالم سبيط النّيلي عن ذلك، بـ((أنَّ المنهج اللّفظي يقلب الأمر رأساً على عقب، لأنَّه يخبر المشكك أنَّ الدّليل أنَّ كلام اللـه ليس هو التّواتر، بل الدّليل على ذلك هو القرآن نفسه في نظامه الدّاخلي المحكم، فإعجازه ليس كإعجاز عصا موسى "عليه السّلام" بل هو كلام منظم بصرامة ودقة تفوقان ما في الكائنات وهو حيوي ومترابط بمثل ما في الكائنات من نظام وحيوية، فإعجازه في داخله وبرهانه في ذاته، ولكن الإعجاز لا يمكن كشفه إلاَّ بشرطين: الأوّل : الخضوع لهذا النّظام بكلِّ ما في هذه العبارة من معانٍ مرّت في هذه المُقدِّمة، والشّرط الثّاني: التّدبر لمعرفة النّظام))[2]، فـــ((كلّ جزء فيه مرتبط بغيره))[3]، ويقود لنّتيجة مباشرة بعيداً عن عقول الرّجال وتؤولها البعيد عن النصّ في أحايين كثيرة، وبالنّتيجة يكون ((القرآن هو الهدف النّهائي من العمليّة اللّغويّة برمتها))[4]، ولعلّ اصرار الاعتباطيّة على اثبات المجاز في النصّ القرآني ناتج من الضّغط العقدي والسّياسي الذي وظفه لصالحه في تحقيق القمع أو التّهميش.

الجدل التّأويلي في مناهج المُفسِّرين للنصّ المُقدَّس

يكشف عالم سبيط النّيلي بوساطة المجاز وغيره عن ((عن إظهار التّناقض عند المُفسِّرين والذي هو نوع من الاختلاف... مبدأ عدم الاختلاف في القرآن هو المبادئ الذي تخرج من القرآن وتعود إليه وتمنع الباحث من الوقوع في هاوية التّفسير في الرّأي))[5]، ولعلّ من أسباب الاختلاف في التّأويل عند المُفسِّرين:

(1) النّظام القرآني مُقدمة في المنهج اللّفظي:269.

(2) المصدر نفسه:293.

(3) المصدر نفسه:10.

(4) المصدر نفسه:119.

(5) المصدر نفسه:11.

1- المنهج المطبق على التّفسير الذي يمتاح منه المُفسّر في فهم النصّ المُقدَّس، وهو إجراء تحليلي اعتمده المُفسِّرون في تفسيرهم للنصّ القرآني بالسّير على منهج السّابقين ومشايعتهم في الأفكار والآراء، ولعلّ السّبب الكامن وراء ذلك (قدّاسة النصّ القرآني) التي فرضت عليهم حاجزاً قوياً بعدم الخروج عمّا تحصّل لهم من معارف متواترة عنه، فـ((لم يتحرك المُفسِّرون وفق القرآن ونظامه، بل جرّوا القرآن وراءهم وجعلوه مترجماً لأفكارهم))[1].

2- طبيعة النصّ القرآني وما توارد فيه من أساليب عرفوه في الأدب العربي ووجوده في النصّ المُقدَّس فطبقوها على النصّ القرآني متناسين الفرق بين النصّين: القرآني (المُقدَّس)، والعلماني (العادي)، ذلك ((أنَّ في القرآن نظام محكم شديد الصّرامة منتشر في جميع أجزائه بحيث إن اللّفظ مفردةً كان أو حرفاً والتّرتيب أو التّسلسل المعيَّن للألفاظ في كلِّ تركيب هو جزء من هذا النّظام))[2].

3- النصّ المُقدَّس مُفسّره الأوّل حامل الرّسالة النّبي، ونزوله ارتبط بمناسبة، وهذا ما فرض على المعنى فرضيات تبقيّه في دائرة النّزول بحيث صار هو المتحكم في فرض المعنى على النصّ بعيداً عن انفتاحات النصّ وعدم انغلاقه على محيط النّزول، وإن كان النّزول أحد أسباب كشف المعنى، ولكن من منظور ضيق للنصّ المُقدَّس.

4- إنَّ المعنى في النصّ المُقدَّس لا يتوقف ولا ينقطع لأنَّه خارج إطار الزّمكان البشريين وهو يرتبط بمعرفة الله تعالى، و ((لمّا كانت معرفة الله لا نهائية، فتبقى معرفة كلامه لا نهائيّة أيضاً))[3]، وهذا يوجب أن يكون المعنى ضمن نطاق (استمرارية المعارف القرآنية وعدم انقطاعها)، ويرجع ذلك لمبدأ الاختلاف بين النصّين البشري المُدنَّس والمُقدَّس ((لأنَّ تلك الاختلافات هي صفة ما هو محصور بالظّرف

---

(1) النّظام القرآني مقدمة في المنهج اللّفظي:15.

(2) المصدر نفسه:14.

(3) المصدر نفسه:11.

الزّماني والمكاني، أمّا الخالق الواحد فهو خالق الزّمان والمكان، فكلامه يحمل صفة من صفاته وهي عدم الاختلاف، وبذلك يفترق عن كلام المخلوقين))[1] .

جملة من المآخذ على المنهج اللّفظي والحل القصدي

هنالك العديد من المآخذ على المنهج اللّفظي والحل القصدي للنيلي الذي أسسه لفهم النصّ القرآني:

1- لابد من القول بأنَّ اكتناه المعنى يحتاج إلى أدلة تقنع القارئ بأنَّ هذا هو المقصود و إلاَّ لم ينعدم الخلاف حول النصّ القرآني ومن هذه المآخذ.

2- موضوع التّأويل (الهرمنيوطيقا) التي تجعل النصِّ لا يستقر على حال كيف يمكن التّعامل معها وهي دائماً تشعر بحركيّة النصّ وتقلبات المعنى فيه.

3- إنَّ النصَّ القرآني حمّال وجوه وهذه الوجوه هي طبقات متعددة كلما توغل فيها المؤول وجد الجديد المكتنز من المعنى.

4- إذا قلنا بالمعنى الواحد وهي نظريّة عالم سبيط النّيلي من هو الذي يصل إلى اكتناه بحسب النّظريّة وما الدّليل على أنَّه الكشف لتجلياته.

5- التّأويل (الهرمنيوطيقا) يوجب الاختلاف لاختلاف المتلقين، فكيف نحكم على وجود التّناقض عند المُفسِّرين فهو يهدف إلى ((إظهار التّناقض عند المفسِّرين وهو نوعٌ من الاختلاف الذي حسبوه هيّناً))[2]، وهذا ترتب عليه أنَّه ((لم يتحرّك المُفسِّرون وفق القرآن ونظامه، بل جرّوا القرآن وراءهم وجعلوه مترجماً لأفكارهم))[3].

6- (المعنى الحركي) وما يولده من ديالكتيك يعود بالعقم على المعنى ((لا يدّعي المنهج اللّفظي أنّه يقدر على معرفة المعنى الحركي نفسه، إذ هو معنى مطلق، ولكن

---

(1) النّظام القرآني مقدمة في المنهج اللّفظي:13.

(2) المصدر نفسه:11.

(3) المصدر نفسه:15.

يمكنه التّمييز بين المعنيين الاصطلاحي والحركي))[1]، وهذا تأسيس لغور المعنى أو عدميّة المعنى.

7- اثبات التّشبيهات في القرآن ونفي المجاز، فـ((قد استعمل القرآن التّشبيهات ولم يستعمل المجازات))[2]، والسّؤال هنا اليس التّشبيهات تقوم على المجاز نتيجة المقاربة بين (المشبه والمشبه به)، وإن اتحدا في صفات فلا بد من الافتراق في اغلب الصّفات وهذا التّقارب اوجده المجاز فكيف ننفي شيء ونثبت آخر.

8- إنَّ النصّ المفروغ من صحته يجيب توظيفه بصورة صحيحة، ذلك ((أنَّ النصّ المفروغ من صحته "إن وجد" مثل "القرآن" فإنَّه استعمل بصورة معكوسة، أيّ أنَّ المباحث استعملت الشّواهد والعبارات المشكوك في صحتها أو التي يجب أن تكون موضع التّصحيح اللّغوي جنباً إلى جنب مع عبارات القرآن، ثُمَّ استعملت النّتائج لفهم النصّ المفروغ من صحته أيّ القرآن!!. وهذا عمل اعتباطي محض))[3]، وبعد هذه النّتيجة التي ربما تكشف جزءاً من الحقيقة ينفي هذا النصّ المفروغ من صحته محدثاً التّناقض في المنهج اللّفظي، يقول:((لا يوجد نصّ مفروغ من صحته أصلاً لكي يكون مصدراً للأمثال المضروبة))[4].

9- مشروعيّة الرّفض القاطع لعلوم البلاغة، والنّحو، والصّرف، التي أسسها المنهج الاعتباطي، فقد ((أسس علم البلاغة والبيان على أساس المبدأ الاعتباطي))[5]، وهل يوجد ما يؤيد إلى الزام الفكر العربي المعاصر بمشروعيّة الرّفض لما أسس له من مئات السّنيين.

10- اين التّفسير البديل لكلّ ما تم مناقشته في هذه المؤلفات الضّخمة بعد الاعتماد على التّجزيئي (بعض آيات القرآن) في هدم التّجزيئي (القواعد، والمعياريّة البلاغيّة، والنّحويّة، والصّرفيّة) لفهم النصّوص المُقدَّسة والعاديّة المُدنَّسة.

---

(1) النّظام القرآني مقدمة في المنهج اللّفظي:14.

(2) الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطيّة:43.

(3) المصدر نفسه:12.

(4) المصدر نفسه:12.

(5) اللّغة الموحدة (تفنيد المبدأ الاعتباطي وتأسيس مبدأ القصديّة في علم اللّغة العام):8.

انطلاقاً من كلِّ ما تم كـشفه ومجادلتـه والغـور في أعماقـه في سـبيل معرفـة مـا آل إليـه المعنى، وما تكشف من ظلاله في خضم الفكر العربي المعاصر، وانعكاسـه عـلى الـنصّ القـرآني، وما خلقه من تصورات طبقـت في الدّراسـات الحديثـة، جـاءت النّتـائج وهـي تستـشف مـن المتقدم الآتي:

1- لم يعد بالإمكان الاعتماد على النّظريّـات الاعتباطيّـة في فهـم المعنـى للـنصّ القـرآني؛ لأنَّهـا تكشف عن نوايا ايديولوجيّة للفرد في قبال كـلام الـلــه تعـالى ومـراده، وهنـا لا بـد مـن البحث عن الألفاظ والتّراكيب كل على جهة في ضـوء قابليـة الألفـاظ عـلى الكـشف عـن المسور من المعاني في حقائق القرآن، فكان المنهج اللّفظي هو الحل القصدي للكشف عن ذلك.

2- رفض الاعتباطيّة رفضاً تاماً لأسباب عديدة، لعلّ في مُقدّمتها استلاب الـنصّ وجعلـه مجـرد وسيلة يمكن الإفـادة منهـا لتعزيـز هيمنـة الـسّلطات: (الدِّينيّـة، والـسّياسيّة)، ولا وجـود للكشف الفعلي عن المعنى القصدي والمراد من الفهم الخاص للنصّ المُقدَّس.

3- كلّ الفرضيّات التي جاءت بها الاعتباطيّة مصادرة ولا قيمة لها في إنتـاج المعنـى والكـشف عن مردوده في النصّ القرآني، لأنَّها لا تحقق سوى (تدمير المعنى) والابتعاد عن المقـصديّة من وجود هذا النصّ المُقدَّس في حقيقة السّير نحو الكمالات والفيوضات العرفانيّة.

4- النّظريّة القصديّة بملامحها واصـطلاحاتها كفيلـة بخلـق فهـم جديـد للـنصّ القـرآني يتنـافى والفهم الذي تم التّأسيس له في العقل الكلاسيكي القائم على الفهم التّجزئيي والاعتبـاطي والتّجذير له تحت حكم الإعادة وسلب الإرادات.

5- افاد مَن افاد من الاعتباطيّة في تفتيت العالم، وخلق الحـروب، وسـفك الـدّماء لمـا تنطـوي عليه من جهود ذاتية في تأويل النصّ القرآني باتجاه ايديولوجيّة معينـة لتحقيـق أهـداف تخدم السّياسة أو العقيدة باتجاه تهميش أو قمع الآخر.

6- المنهج اللّفظي لم يصل كما أراد له مؤسسه النّيلي إلى مرحل من الكمال التي تؤدي إلى الكشف عن المعاني القارة في النصّ القرآني، بل هو لم يستطع الوقوف بوجه ما أسسه ورسخه العقل النّقدي والبلاغي في عقول المتعلمين، وكذلك ما فرضه التّأويل عليه من تعدد في احتمالات المعنى.

7- المبادئ التي أسس لها عالم سبيط النّيلي هي لربما لم تكن غائبة عن العقل المُؤسس، ولكن لا بد من قيام فهم لإدراك ما يمكن إدراكه من حقائق هذا النصّ، وفي الوقت نفسه لابد من تقعيد آليات تكشف عن كيفية الوصول لتلك الحقائق فقامت النّظريات الاعتباطيّة على هذه الأسس.

8- نفي المجاز نفياً تاماً مثلما تنفى الحقيقة نفياً تاماً، فالنصّ القرآني يخلو من المجاز مثلما يخلو من الحقيقة المتعارف عليها والمُؤسس لها في الفهم البلاغي، فهو يحتوي على حقائق عاليّة خارج اطار قدرات العقل البشري على الإدراك، ولكن يمكن التّأسيس لتلك الحقائق على وفق الفهم البشري لما يتم إدراكه منها.

9- اثبات المجاز في النصّ القرآني ناتج عن العجز في إيصال الحقيقة والنصّ القرآني لا عجز فيه، فهو نصّ الهي مفعم بالحيوة، والنّشاط، والحركيّة، والانسجام، والشّموليّة، والحاكميّة على كلّ النّصوص.

10- لابد من معاملة كلام الخالق بطرق خاصة تتفاوت عن معاملة النصّ البشري لاختلاف القائلين بالصّفات، فالأوّل: لا يدخله الاختلاف؛ لأنَّ الخالق واحد، والثّاني: يدخله الاختلاف، لأنَّ صفاته تخضع لتأثير الزّمان والمكان، وبالنّتيجة كلّ ما ينتج عنه من تراكيب تتبدل وتتغير بحكم تغير الزّمان والمكان وتفاوت الفهم نتيجة تعدد العقول واستبدال الثّوابت المعرفيّة بعد التّقدم العلمي.

الفصل الثّاني

المجاز بين الكونيّة، واتساع المرموزات،

وتعدد الشّفرات عند الدّكتور نصر حامد أبو زيد

الفصل الثّالث

المجاز بين الكونيّة، واتساع المرموزات، وتعدد الشّفرات عند الدّكتور نصر حامد أبو زيد

الدّكتور نصر حامد أبو زيد وتحديات التّجديد الفكري والحفر المعرفي

بقدر همم الرّجال تعرف اقدارها واقيامها والدّكتور نصر حامد أبو زيد[1] واجه سلطة مؤسسة عريقة كرست كلّ ما تملك من أجل الحط من شأنه والاطاحة به، و((إنَّ المسكين نصر أبو زيد الذي نشر دراسة متواضعة عن القراءة الألسنيّة للقرآن راحوا يلاحقونه في محاكم القاهرة))[2]، وبهذا الجو الملبد بالغيوم والسّخط وفتوى القتل والنّفي حاول التّجديد الفكري، والحفر المعرفي في جبال الماضي الصّلدة، بمعاول لم تجرب سابقاً لشق نافذة لضوء يكشف بعض الظّلام عن مغارات تلك الجبال ذات المساحات المغمورة في الظّلمات المجازيّة من العقل المُؤسس والعقل الجمعي المرتبط بسلطات: (سلطة التّراث، وسلطة الشّريعة، وسلطة الخلافة، وسلطة الصّحابة، وسلطة المُفسِّرين، وسلطة العقل الجمعي العربي)، ليأتي هذا البحث ليكشف عن محاولات الدّكتور نصر حامد أبو زيد تقليب الفكر المجازي في التّراث العربي ومحاورة اقطابه، ومن ثُمَّ ابدأ الرأي في هذا المضمون أو ذاك، وتبني رأي في هذه المسألة الجدليّة كلما احتاج الموقف لذلك، فقد انغمس الدّكتور نصر حامد أبو زيد انغماساً عميقاً في التّراث، وقد ناقش آراء العلماء الكبار بصد التّكوين المعرفي وجذوره الفكريّة في رفد فهمهم للمجاز ضمن النصّ

(1) الدّكتور نصر حامد أبو زيد (1943-2010م) أكاديمي مصري، وباحث متخصص في الدّراسات الإسلامية، وفقه اللّغة العربية والعلوم الإنسانيّة، حاصل على شهادة الدّكتوراه من جامعة القاهرة، كلّيّة الآداب سنة 1979م، له العديد من المؤلفات تخص القرآن الكريم، عُرف عنه الخروج على سلطة الأزهر وافكاره المؤسسة التي يتم توارثها عبر الأجيال.

(2) قضايا في نقد العقل الدِّيني:59.

المركزي/أو/الأصلي/أو/الأوّل (القرآن)، وحركيتـه في تثـوير العقـل للكـشف فيـه عـن طبقـات المعنـى، وطـرق تـشكّلها، وتنوعاهـا، ومواضـع الـصّراع الفكـري فيـه، وسـبب تنـوع الآراء، والمنعطفات الفكريّة التي خلقت بسبب ذلك، وجميع ما تقدم ينبع من فكرة (التّأويـل) ومـا يتفرع عليها، و(المجاز) أحد أهم تلك التّفريعات، فكانت قراءاته تستنبط الجوهري والـرّئيس من تلك الآراء، ثُمَّ يبدأ بالمناقشة بما يُتيح التّقدم المعرفي المعاصر.

المبحث الأوّل

الحاكميّة في عوالم التّأويل المجازي

لابد من وجود حاكميّة على عوالم التّأويل وإلاَّ أخفق التّأويل، وصار فعلاً ليس له علاقة بالكشف عن المعنى، وتحول إلى فعل غير منظم وغير مسيطر عليه، وكلما قويت الحاكميّة اقصد السّلطة الدِّينية/أو/العقدية، والسّلطة السّياسية، كلما تم السّيطرة على هذا الفعل في الكشف عن المعنى وظلاله.

تداخل عوالم السّلطات وحاكميتها على العقل الجمعي

الفكرة التي ظلت مهيمنة على عقل نصر حامد أبو زيد هي التّجديد الفكري، والحفر المعرفي في التّراث العربي حول سلطة النّصوص الثّانوية التي ارتكزت في حفرياته حول النصّ المركزي[1]/أو/الأصلي/أو/الأوّل (القرآن) بكلّ ما يحمل من معنى، فهو ((حاجة دائمة، سيرورة اجتماعيّة وسياسيّة وثقافيّة، بدونه تتجمد الحياة وتفقد رونقها، وتدخل الثّقافات نفق الاندثار والموت))[2]، فهو نهر الحياة الذي يديم بقاء العقل، وهذا ما يجعل من التّجديد ((ليس حالة طارئة، بل هو الفكر في ذاته في تجاربه مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصة))[3]، ذلك أنَّ التّجديد له قوانينه الحاكمة، وله منطلقاته الفكرية التي تجعله يسير بالتّساوق مع الماضي دون الانفلات من عقاله بمرحلة واحدة، ولعلّ أحد تلك القوانين لابد من الخروج من أسر الماضي، وتحقيق التّواصل الخلاق معه دون الوقوع في شباكه المعطلة، فـ((الخروج من أسر "التّقليد الأعمى" وإعادة إنتاج الماضي باسم "الأصالة"، وكذلك الخروج من أسوار التّبعية السّياسيّة والفكرية التّامة للغرب

---

(1) فقد وظف هذا المصطلح الدّكتور نصر حامد أبو زيد ينظر: التّجديد والتّحريم والتّأويل بين المعرفة العلميّة والخوف من التّكفير:165،166 .

(2) المصدر نفسه:21.

(3) المصدر نفسه:21.

باسم "المعاصرة"))[1]، فهو تجديد ينطوي على بعدين: الخروج على سلطة الماضي، وإعادة النّظر في حفريات المعرفة القائمة حول النصّ الأوّل والثّانوي، وفك التّبعيّة عن الغرب بدعوى (المعاصرة) الرّافضة لذلك الماضي، وهذا كلّه بدافع الحاجة إلى التّغيير القائم والمخلوق في عقول ونفوس المجتمع بفعل التّغييرات السّياسيّة، والاجتماعيّة الحاصلة في الأمة، و((أوّل مظاهر التّغيير هو الحاجة إلى "التّجديد" الفكري والسّياسي والاجتماعي، أيّ التّجديد في كلّ مجالات المعرفة وحقولها، وأيضاً التّجديد في إطار الفكر الدِّيني))[2]، وعلى ذلك تكون العودة للتّراث ضرورة ملحّة من وجهين: معانقة الماضي دون الانفراط عنه لارتباط الأمة به، والكشف عن الواقع الفكري "المأزوم" في الأمة الذي يرتبط بمحاربة "التّأويلات المعاصرة"، و((هذه العودة الملحّة للماضي عودة ضروريّة بسبب البنية التّقليدية لمجتمعاتنا وثقافتنا... من هنا تبدو العودة لقراءة التّراث ضرورة ملحّة لبحث جذور الأزمة، وليس لمجرد إعادة التّأويل))[3]، وهذه التّأويلات المعاصرة تتطلب ما يأتي:

1- الخروج عن التّقديس للتراث والتّاريخ، لأنَّ ((تقديس التّاريخ ودراسته بمنهج الاحتفال التّوقير، وذلك في مقابل منهج التّحليل، والتّفسير، والنّقد))[4] في الحفر المعاصر يفقد الحراك الفكري قيمته ويقتل الكشف المعرفي المعاصر.

2- الخروج على تقديس الشّخوص، لأنَّ التّمسك ب((تقديس الأئمة واعتبار اجتهاداتهم نهائية وصائبة، ومحاربة أيّ محاولة تحليل هذه الاجتهادات بوصفها اجتهادات بشر))[5].

---

(1) التّجديد والتحريم والتّأويل بين المعرفة العلميّة والخوف من التّكفير :24.

(2) المصدر نفسه:23.

(3) المصدر نفسه:26.

(4) التّفكير في زمن التّكفير ضد الجهل والزّيف والخرافة:37.

(5) المصدر نفسه:38.

3- الخروج على التّوظيف الإيديولوجي للدِّين ((لتحقيق مصالح وغايات ذات طبيعة فئويّة أو سياسيّة أو شخصيّة، وسواء تم هذا الاستخدام من جانب جماعات سياسيّة بعينها، أو جانب أنظمة وسلطات سياسيّة فاقدة للمشروعيّة الاجتماعيّة، والسّياسيّة، والقانونيّة))[1]، وهنا تبرز الحاجة الفعلية للتجديد الفكري عن طريق "تثوير العقول" بعد تهيئة الأجواء لذلك المضمون ((تثوير الفكر الذي نحتاج إليه يتطلب السّعي إلى تحريك العقول بالتّحدي والدّخول إلى المناطق المُحرَّمة، وفتح النّقاش حو القضايا التي تفتح إمكانيات التّفكير))[2]، للتخلص من القواعد الفكريّة التي ترسخت في الفكر العربي، وفي أذهان المجتمعات العربية، بأنَّ السّلف ((كانوا اقدر على الفهم من الاجيال التّالية لسببين: الأوّل: أنَّهم اقرب زمنياً لفترة العصر الذّهبي، والسّبب الثّاني: هو أنَّهم كانوا أكثر تقوى منا نحن المعاصرين))[3]، وهذا التّعصب والانحياز والتّرسيخ لمثل هذه الافكار هو الذي جعل الأمة تدور في فلك القراءة غير المُنتجة، ولابد من أنَّ الوقت قد حان للقراءة المُنتجة، وإعادة النّظر في كلّ تلك القراءة القائمة على الفهم اللّغويّ، أو الفهم التّأويلي بحدوده المتكونة آنذاك، ذلك ((أنَّ قراءة التّاريخ الإسلامي تجعلنا ندرك إلى أيّ حدّ كان للسياسيّة والمصالح تأثير في التّأويلات والتّفسيرات المتعددة للدّين، بل إنَّ السّياسية والمصالح كانت دائماً هي صاحبة التّأثير الأقوى في هيمنة هذا الفهم أو ذاك الدِّين))[4]، فحاول نصر حامد أبو زيد فك تلك القيود حتَّى يمكن اشغال العقل الجمعي العربي بالتّجديد والقراءات المعاصرة والمُنتجة، فهي دعوة للخروج من هذه السّلطات التي هيمنت على العقل الجمعي العربي لقرون احتكرت الفهم في مؤسساتها، واعطت للقراء ما تُريد

(1) التّجديد والتّحريم والتّأويل بين المعرفة العلميّة والخوف من التّكفير:27.

(2) المصدر نفسه:33.

(3) المصدر نفسه:35.

(4) المصدر نفسه:60.

ومنعت ما لا تُريد، وهنا يكمن ((دور السّلطة السّياسية التي تمنع وتقمع كلّ من يخالفها أو يتوجّه نحوها بالنّقد، وهذه السّلطة تنسب لنفسها تمثيل الإسلام))(1)، وعلى هذا تكون السّلطة السّياسيّة أحد الضّواغط لتشكيل القراءات المُنتجة للمعنى، فـ((في المجتمعات الشّموليّة تتحدد المعايير والضّوابط وفق مفاهيم السّلطة المسيطرة))(2)، وهي أخطر تمظهرات احتكار المعنى وتداوله بما يحقق المنافع في السّيطرة المطلقة على المعنى وعقل القارئ، ويمكن التّمثيل بمخطط الخروج على النّسق الحاكم على الثّقافة العربية والمعنى في النصّ المركزي والثّانوي:



وهنا نرى أنَّ الحاكميّة على التّراث تتفرع وتتغير بين تراث ثقافي ضاغط على الفكر، وبين شخوص لهم سلطة روحيّة، أو سياسيّة، أو اجتماعيّة، وبين التّوظيف الايديولوجي الذي يحوز النصّ المركزي لغايات نفعية آنية لا تبين المعنى في طيات النصّ إلاَّ بعد فوات الآوان، إذ ((لا يوجد أبداً مساحة لا عادة تفسير القرآن بناء على الحقائق المتغيرة، لا وجود لأيّ اختلاف بين نصّ وروح القُدس، وحين يصبح معنى النصّ مجمداً تنشأ سلطة من نوع ما "الدّولة، رجال الدّين، السّياسيون" بسهولة، مدعيّة حقّ الوصاية على الإسلام، وهؤلاء الوصاة هم من يفرضون أجندتهم الخاصة على القرآن، ليتلاعبوا بالنصّ المُقدَّس بما يخدم أهدافهم))(3)، وهذه عودة ابدية للمعنى ضمن دوائر الخوف، وسلطة الخطاب المحرم، ولا يمكن بعد ذلك من الوصول إلى معاني ووجوه جديدة في النصّ المركزي.

---

(1) التّجديد والتّحريم والتّأويل بين المعرفة العلميّة والخوف من التّكفير:67.

(2) المصدر نفسه:94.

(3) صوت المنفى تأملات في الإسلام:153.

اللّغة وفعل التّواصل الثّقافي وكينونة المجاز

تمثل اللّغة الوسيلة الرّئيسة للتواصل بين الأفراد ضمن حدود العـالم المـادي، وبـين الافـراد والعالم الغيبي، فـ((اللّغة ليست مجـرد أداة للتعبـير عـن المعرفـة، بـل هـي في الأسـاس أداة التّعرف الوحيدة على العالم والذّات، وهي من ثُمَّ أهم أدوات الإنسان في امـتلاك هـذا العـالم والتّعامل معه))[1]، لذلك تبرز العلاقة بين (الدَّال/الكلمة) و(المدلول/المعنى) هل هي قـصدية أم اعتباطية؟.، وما يترتب على هذا الحفـر المعـرفي مـن قـدرات عـلى التّأويـل تفـارق الـتّراث وتكسر التّقليد، وما يترتب على ذلك نتائج خطيرة حـول علاقـة الإنـسان باللّغـة وقدرتـه عـلى التّوليد الذّاتي للأسماء والافعال، وهل هي مرتبطة بعالمه المادي أم وحي من العـالم الغيبـي؟.، فـــ((العلاقة بين الدّال والمدلول لا يمكن أن تكون "اعتباطيّة" وإلاَّ أدى ذلـك إلى وصـف أحـد الفعال الإلهية وصفاً يتعارض مع الحكومة الإلهية المفترضة في كلّ الأفعال))[2]، والقرآن الكريم عندما تعامل مع الحقائق الغيبة بهذه اللّغة الماديّـة فهـل كـان الغـرض مجـرد نقـل مـشاهد مجازيّة عن ذلك العالم أم حقائق خارج اطار الكشف الحسي؟.، فـــ((حين يشير القرآن لشيء غير موجود في العالم المادي، يُفهم من ذلك أنَّه موجـد في عـالم الغيـب))[3]، وهـذا بحـد ذاتـه يحتـاج إلى قـراءة جديـدة منتجـة في ظـل الـصّراع الفكـري المحتـدم بـين المنـاهج النّقديّـة والنّظريّات الفلسفيّة، من أجل إعادة اكتشاف تلك العوالم، و((لا بد أن يعاد قراءته في السياق الثّقافي واللّغويّ الحالي، رسالة القرآن لابد أن تكتشف ويعاد اكتشافها))[4]

(1) النصّ، السّلطة، الحقيقة:189.

(2) المصدر نفسه:191.

(3) صوت المنفى تأملات في الإسلام:151.

(4) المصدر نفسه:152.

صيرورة التّأويل المجازي بين سلطة المؤوِّل واللّغة

تمثل اللّغة الأداة التي يقوم عليها النصّ في تحقيق فعل التّواصل مع القارئ، وهي بذلك تفرض التّجدد والتّطور، و((إذا كانت اللّغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثّقافة فتصوغ مفاهيم جديدة، أو تطور دلالات ألفاظها، للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً، فمن الطّبيعي بل من الضّروري، أن يعاد فهم النّصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التّاريخية الاجتماعية الأصليّة وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانيّة وتقدماً، مع ثبات مضمون النصّ، إنَّ الألفاظ القديمة لا تزال حيّة مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازيّة، والإصرار على ردّها إلى دلالاتها الحرفيّة القديمة وإحياء المفاهيم التي تصوغها اهدار للنصّ والواقع معاً، وتزييف لمقاصد الوحي الكلّيّة، ومن الجدير بالملاحظة أنَّ الخطاب الدِّيني يلجأ إلى التّأويل المجازي للنّصوص لنفي علاقة الحبّ والولاية والقرب بين الله والإنسان))[1]، وهو بذلك يتعامل مع حركيّة النصّ وحركيّة الفهم للنصّ بناء على تغيير الواقع وتقدم المعرفة، ذلك ((أنَّ التّمسك بالدّلالات الحرفيّة لمفاهيم اجتماعية/تاريخية في لغة النّصوص يؤدي لا إلى إهدار الواقع والنصّ فقط، إنَّما يؤيد الى تزييف مقاصد الوحي الكلّيّة، تناقضاً مع ما يعلنه الخطاب الدِّيني))[2]، ولا يمكن اختزال دلالات النصّ لأنَّه في حركة وصيرورة متجددة لقابلية النصّ المركزي على جذب الأنوار من عالم الملكوت إلى عالم المادة، ذلك ((أنَّ النصّ بوصفه علامة كلّيّة يتكون من سلسلة من العلامات التي تُشير في مجملها إلى مدلولات زمانية/ مكانية تقع خارج النصّ، ولكن بعض تلك العلامات قادرة على النّفاذ من هذا الأفق المحدود الى آفاق مستقبلية قادرة على مخاطة العصور التّاليّة))[3]، وهنا يمكن الفرق بين مناهج تستطيع النّفاذ الى عمق النصّ ومناهج تظل تدور على ما ينتجه سطح النصّ من مدلولات، ويمثل

---

(1) نقد الخطاب الدِّيني:133.

(2) المصدر نفسه:133.

(3) المصدر نفسه:145.

((المجاز وسيلة خاصة من وسائل الاداء اللّغوي، فإنَّ أيّ فهم لطبيعة المجاز ولوظيفته لا يمكن أن ينفصل عن ما لطبيعة اللّغة ودلالتها))[1]، وبذلك يعد المجاز أهم آليات التّأويل والتي تعمل عن كشف تداخلات المعنى وتشظياته، فـ((للنصّ آلياته اللّغويّة الخاصة التي يعد المجاز من أهمها))[2]، وتنبع هذه الهيمنة من حمولة المعنى في الدّوال المكونة للمعنى (المدلولات) في النصّ.

النصّ الدِّيني وقوى التّجاذب

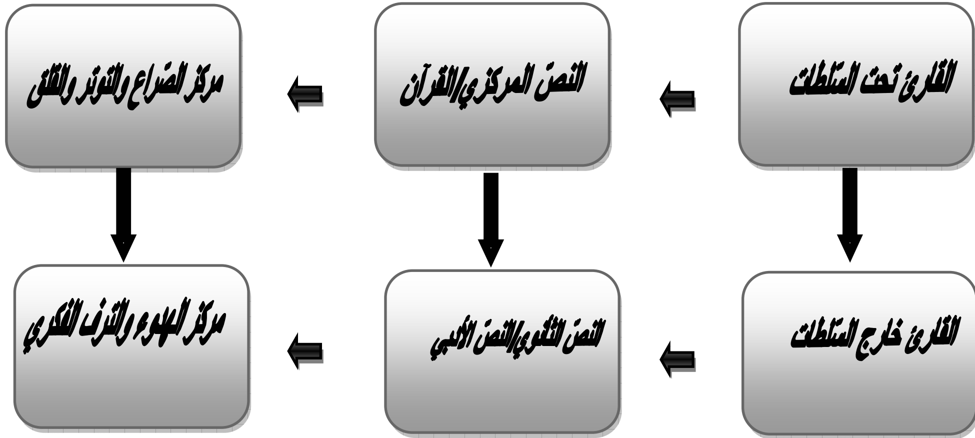
لم يكن النصّ الدِّيني في يوم من الأيام حراً في كشف المعنى وتعدد طبقاته، بل ظل خاضعاً عبر التّطور الزّمني والصّراع السّياسي إلى قوانين الافراد (العقل الفردي) والناس (العقل الجمعي)، وبما ينسجم مع الطّموحات الفرديّة، والنّزوات الذّاتية، والهيمنة السّياسيّة، والصّراعات العقدية، فلقد ((صار النصّ الدِّيني ساحة عراك للاجتماعي، والسّياسي، والفكري، يهدف المتصارعون من خلال تأويله إلى اعطاء "ايديولوجيتهم" مشروعيّة عليا، دينية إلهية))[3]، وهذا الصّراع ينبع من الصّراع على السّلطة السّياسيّة، والسّلطة الدِّينيّة، (سلطة حيازة المعنى والهيمنة الفكريّة)، والتي ظلت هي الشّغل الشّاغل في التّصارع على احتكار المعنى في النصّ الدِّيني، وبما ينسجم مع المصالح في الحكم، والهيمنة الاجتماعيّة، والفكريّة لجهة أو زعامة وحزب أو فئة، فكان لابد لهذا الصّراع أن ينتج جدلاً فكرياً حول أهمية الاستيلاء على المعنى في النصّ، من خلال الكشف عن المعنى الذي ينسجم وتوجهات قوى التّجاذب في فهم النصّ، والكشف للقارئ المستلب (المقيد الإرادة) عن المعنى المتنازع عليه بين تلك السّلطات، وقوى التّجاذب هذه تدخل

(1) الاتجاه العقلي في التّفسير دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة:6.

(2) نقد الخطاب الدِّيني:208.

(3) النصّ، السّلطة، الحقيقة:11.

بوصفها فاعلاً مهماً في انكار أو اقرار وجود المجاز في النصّ المركزي، ويمكن تمثيل مراكز الاستقطاب على وفق المخطط الآتي:



يكشف المخطط عن فاعلية القارئ وهو يخضع للسلطات تارة، ويفارقها تارة أخرى، ففي الحالة الأوَّلى: يكون التّوتر والقلق هو المهيمن على العلاقة، وفي الثّانيّة يكون الهدوء والتأمل هو المهمين على العلاقة، وهنا تبرز سلطة المؤسسة وضغطها على القارئ وترسيخها للمعنى معين في العقل الجمعي، وتصديها لأيّ محاولات الخروج عليها، بخلاف الأخرى التي تفتح بابها لكلّ جديد.

المبحث الثّاني

التّصارع على الحقيقة والمجاز

لا يمكن الكشف عن حقيقة المعنى وتشكلاته في النصّ القرآني، دون الوقوف على جملة من القضايا تؤدي إلى الكشف عن الحقيقة، وعن أسباب التّصارع عليها، وما انتجه التّصارع من عنف يقابله تقديس للمعنى.

الأنساق المتضادة وصراع الحقيقة

يكشف التّصارع حول المجاز تاريخيّاً ومعرفيّاً عن وجود نسقين متعارضين يختلفان في وجهات النّظر باختلاف المنطلقات العلميّة والمرجعيات الثّقافية، وهذا الكشف يتمثل في ((وجود نسقين شبه متعارضين: نسق يبدأ من "العالم" و "الإنسان" فيرى اللّغة الدِّينية مجازاً إذا تعارضت في دلالتها مع بنية العالم والإنسان، وهو مبدأ قياس "الغائب على الشّاهد"، والنّسق الآخر: يرى اللّغة الدِّينية هي الأصل، بينما يقع "المجاز" في اللّغة الإنسانيّة الدّالة على كلّ من "العالم" و "الإنسان"، وهذا الصّراع ينكشف في التّحليل الأخير عن صراع حول "الحقيقة" وأين تسكن))[1]، وهذا صراع ايديولوجي ينطلق من التّعددية الثّقافية، وحرية الكشف المعرفي، وبالنّتيجة لا بد أن يحدث التّصارع الفكري، ويتصدع/أو/يتشظى/أو/ينكسر المعنى في النصّ المركزي/أو/الأصلي/أو/الأوّل (القرآن)، إذا ما "تشظى" بتعددية القراءات النّاتجة عن الجهد التّأويلي ومن ثُمَّ التّرسخ المعرفي في (العقل الجمعي) لهذه المجموعة أو الفئة على حساب تلك المجموعة أو الفئة، ويبقى لـــ((كلّ تصور منهما سنده المشروع من معطيات النّصوص الدِّينية الأصلية - الكتاب والسُّنة - وكلّ منهما يمثل طرفاً من الحقيقة الدِّينية))[2]، وهذا يعني أنَّ الاختلاف بحدّ ذاته ينحا منحاً خطيراً يحكمه التّضاد بن العوالم عالم الغيب، وعالم الحضور، ذلك ((أنَّ اختلاف المختلفين حول المجاز، ليس مجرد خلافات لغوية أو مجرد خلافات فكرية

(1) النصّ، السّلطة، الحقيقة:6-7.

(2) المصدر نفسه:174.

"ايديولوجية"، بل هي خلافات تمتد إلى "رؤية العالم" فإنَّما تعني اختيار جانب واحد من جانبي الحقيقة الدِّينية "المزدوجة" والتّركيز عليه دون اهمال الجانب الأخر اهمالاً تاماً))[1]، وهذا يؤيد أنَّ الاختلاف ذو إشكاليّة معرفيّة أكثر مما هو إشكاليّة فردية أو آنية ((ذلك أنَّ إشكالية "المجاز" ليست إشكالية تراثيّة تنتسب للتاريخ فقط، ولكنها إشكاليّة ذات حضور مختلف المستويات في الخطاب الدِّيني المعاصر، وذلك بحكم "جوهريتها" في صياغة "رؤية العالم"))[2]، حتَّى أنَّ الغزالي (ت:505هـ) كانت له الفكرة ذاتها، فهو يرى ((أنَّ ثنائية الحقيقة/المجاز قد تجاوزت في دلالتها حدود عالم "التّعبير اللّغويّ" وصارت بمثابة مفاهيم: انطولوجية، وإبستمولوجية في وقت واحد، ومن الطّبيعي في مثل هذا التّصور أن تكون "الحقيقة" - بالمعنى الفلسفي - خارج عالمنا الذي نعيش فيه، وأن يصبح تجاوز هذا العالم وإهماله شرطاً جوهرياً للوصول إلى الحقيقة ومعاينتها))[3]، ويمكن معرفة العامل ورؤيته بأبعاده الماديّة والمجردة ويمكن تمثيل ذلك بالخطاطة الآتية التي تمثل رؤية العالم:

1- (عالم الحقيقة الإلهي - الماورائي) اللـه سبحانه وتعالى.

⇓

2- عالم الغيب ⇐ طرق المعرفة: القياس والاستنباط.

(المعتزلة، والفلاسفة، والعقلانيين).

⇓

الحركة من المحسوس (المُدرك) إلى المُجرد (المعقول).

3- (الحقيقة) عند اللـه تعالى، و (المجاز) عند العالم والإنسان.

4- العالم الطّبيعي الإنساني العالم ⟵ الإنسان ⟵ عالم الحضور

طرق المعرفة ⇐ القياس والاستنباط.

- (الحركة دائريّة) تبدأ من أصل واحد (اللـه تعالى) يتخلق عنه العالم والإنسان.

- كلّ الوسائل زود بها الإنسان من أجل العودة إليه.

---

(1) النصّ، السّلطة، الحقيقة:175.

(2) المصدر نفسه:175-176.

(3) المصدر نفسه:194.

الحقيقة والمجاز (بين الواقع والافتراض)

لابد للمؤوَّل من جهد فكري يقيم تواصل بين الدّاخل- النّصّي والخارج- النّصّي، وكلّ ما يرتبط به ويتواصل معه، فـ((من الطّبيعي أن يكون جهد المؤوَّل خارقاً...إنَّه يقوم برحلة لا تقل صعوبتها عن معراج الصّوفي في سعيه لمعالجة الحقيقة، غير أنَّ الصّوفي يعانقها على المستوى المعرفي بينما يسعى إليها المؤول من خلال النصّ))[1]، هذا التّواصل مع النصّ ينسحب معرفياً وفكرياً ومضمونيّاً على إنتاج المعنى من خلاله، ولكن أين الخيال (المجاز) ؟.، وأين الحقيقة ؟.، وكيف يقف النصّ على مسافة متساويّة من الحقيقة والخيال (المجاز)، و ((إذا كان هذا العالم مجرد خيال والحقيقة تكمن هناك فإنَّ الوصول إلى الحقيقة، عبر النصّ أو عبر "المعراج" المعرفي هو وصول إلى الدّلالة الحقيقية للوجود أو النصّ، وإذا كان المعنى الباطن الرّوحي هو الدّلالة الحقيقية، فلا شك أن الصّورة المادية الظَّاهرة هي الدّلالة المجازيّة التي تومئ إلى الحقيقة من طرف خفي))[2]، هنا يتشكَّل فهماً معرفيّاً مركباً ينظر إلى عوالم النّور على أنَّها هي عالم الحقيقة وعالم النصّ هو عالم المجاز والانتقال من عالم المجاز يوصل الى عالم الحقيقة، فهو متعلق بذلك العالم عبر الإيماء بما توافر عليه النصّ، وعلى هذا فـ((أن العالم الحقيقي هو الذي يخوض بحار النصّ ويتجاوز سواحله إلى اعماقه لكي يظفر بالمعنى الجوهري الحقيقي))[3]، وهذا التّعامل كان تعامل الغزالي (ت:505هـــ) على وفق تقسيماته طبقات النصّ المركزي، و ((غني عن الإشارة أنَّ الغزالي يتعامل مع اللّغة هنا بوصفها رموزاً لا بوصفها نظاماً رمزيّاً، أيّ بوصفها مجموعة من الألفاظ ذات بعدين: أحدهما: حقيقي هو المعنى الرّوحي الملكوتي، والآخر: قشرة خارجية أو رمز، وهو الدّلالة اللّغويّة المألوفة))[4]، وعلى هذا يكون المجاز هو المكون الرّئيس للتّأويل، وأن ((تحديد مجال

---

(1) مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن:312.

(2) المصدر نفسه:312.

(3) المصدر نفسه:312.

(4) المصدر نفسه:318.

التّأويل في المجاز وحده، أنَّ "التّأويل" في المجاز باللّسان العربي هو المنهج الذي أسسه المعتزلة وتطور من خلال ممارستهم))[1]، وقد عرّف ابن رشد (ت:595هـ) المجاز بالقول: (("المجاز" قانون التّأويل))[2]، وعلى هذا يكون للتأويل معنى هو ((إخراج دلالة اللّفظ من الدّلالة الحقيقة إلى الدّلالة المجازيّة، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التّجوز))[3]، والتّأويل بذلك يفرض حضوره من خلال قوانين اللّغة والبرهان على المعنى، و((إذا كان التّأويل يُستمد من مرجعية البرهان من جهة، ومن قوانين الكلام من جهة أخرى، فإنَّ درجات النّاس في العلم بالجهتين متفاوتة، وهذا الذي يجعل عملية الإجماع صعبة، بل مستحيلة))[4]، وبالّنتيجة يتعدد الفهم، وتتفرع القراءات للنصّ الواحد.

(1) الخطاب والتأويل:56.

(2) المصدر نفسه:56.

(3) المصدر نفسه:64.

(4) مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن:65.

المبحث الثّالث

المجاز بين السّلطات

تتعاور المجاز سلطات تؤسس له، وتفرز الحي والميت منه، وتمارس سطوتها على القارئ في سبيل فرض تعدد المعنى وترسيخه.

التّأسيس التّاريخي لمفهوم المجاز

يمثل النصّ المركزي (القرآن) النصّ الرّئيس الذي فتق البحث في التّأويل، ولم يكن الفكر العربي قد وصل للفهم الدّقيق لما يُراد من العبارة والتّراكيب، وهنا بدأ التّأويل الذي في جزء رئيس منه معتمداً على الفهم المجازي القائم في النصّ القرآني بوساطة الاستدلال التّأويلي، وعند الكلام عن بدايات البحث التّأريخي يمكن القول باطمئنان بأنَّ الجاحظ (ت:255هـ) أوّل من وقف عند المفهوم، وتكلم عنه بوصفه يقع ضمن تقسيم الكلام على حقيقة ومجاز، إذ ((يعد الجاحظ أوّل من تبلور على يديه مصطلح المجاز باعتباره قسيماً للحقيقة ومقابلاً لها))[1]، والمُفسِّر للنصّ القرآني ابن البيئة يعتمد في تفسيره للنصّ على معطيات الآيات والتّقانات التي تتكشف في هذا الزّمان أو ذاك، وفي الوقت ذاته النصّ القرآني كان ومازال يتأثر بالعوامل الاجتماعيّة، والسّياسيّة، والثّقافيّة[2]، وضمن هذا التّفاوت ((لم يكن المُفسِّر القديم إذن بعيداً عن الجدل والصّراع الكلامي، ومن ثُمَّ لم يكن استخدامه لوسائله التّحليلية للنصّ القرآني بعيداً عن هذا الجدل))[3]، وعلى هذا فحركيّة التّطور التّاريخي للمجاز ((عند أبي عبيدة وجدنا المصطلح واسع الدّلالة يتناول أساليب العربيّة أو طرق التّعبير عامة، وإذا كنا عند الفراء وجدنا استعمالاً لكلمة "تجوز" بدل المجاز ومعنى اقرب للمعنى الاصطلاحي، فإننا عند الجاحظ نجد المصطلح قد تحدد تحديداً كاملاً ليشير إلى كلّ

(1) الاتجاه العقلي في التّفسير دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة نقد الخطاب الدِّيني:93.

(2) ينظر: صوت المنفى تأملات في الإسلام:92.

(3) المصدر نفسه:96.

الأنواع البلاغية كالمثل، والتّشبيه، والاستعارة، والكناية))[1]، وفي الوقت ذاته ((لم ينفصل "المجاز" عن "التّأويل" عند ابن قتيبة (ت:276هـ)))[2]، ومن ثُمَّ أتسع كما هو الحال عند السّابقين ليضم كلّ الوسائل الأسلوبيّة من ((الاستعارة والتّمثيل والقلب والتّقديم والتّأخير والحذف والتّكرار والاخفاء والاظهار والتّعريض والافصاح والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجمع، والجمع خطاب الواحد، والواحد الجميع خطاب الاثنين، والعقد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص مع اشياء أخرى كثيرة))[3]، والرّماني (ت:386هـ) قد افترق عن الفراء (ت:207هـ)، وأبي عبيدة (ت:209هـ)، والجاحظ (ت:255هـ)، وابن قتيبة (ت:276هـ)، بأنَّ كشف عن الوظيفة النّفسيّة للمجاز[4]، والقاضي عبد الجبار (ت:415هـ) جعل المجاز مختصاً بإرادة المتكلم الاستعماليّة ورغبته في التّعبير عما يريد[5]، ويذهب إلى أبعد من ذلك فـ((يصبح المجاز كلّه وسيلة للتأويل عند القاضي عبد الجبار))[6]، وبهذا تحددت وظيفة المجاز عند المعتزلة والتّحولات انحسرت ((من ثُمَّ تحولت إيحاءات المجاز التّصويريّة - على يد المعتزلة - إلى دلالات إشاريّة، وبناءً على ذلك لم يجد المعتزلة من وظيفة للمجاز في القرآن غير سوى اثارة التّأمل العقلي والاجتهاد النّظري الذي عدّوه جزءاً من التّكليف الغرض منه تعريض النَّاظر لمزيد من الثّواب يزيد على ثواب المقلّد ويربو عليه))[7]، وعلى هذا يبقى ((الأصل في المنع أو التّجوز- في النّهاية- هو استعمال الجماعة لا الفرد، فما استعملته الجماعة مجازاً

---

(1) صوت المنفى تأملات في الإسلام:116.

(2) الاتجاه العقلي في التّفسير دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة نقد الخطاب الدِّيني:117.

(3) تأويل مُشكل القرآن:20-12.

(4) ينظر: الاتجاه العقلي في التّفسير دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة نقد الخطاب الدِّيني:119.

(5) المصدر نفسه:124.

(6) المصدر نفسه:144.

(7) المصدر نفسه:130.

جاز استعماله، وما امتنعت عن استعمال المجاز فيه لا يجوز استعماله))[1]، وأما (المعتزلة) فلهم منهجهم في فهم النصّ المركزي، ذلك ((أنَّ المعتزلة لا يحبون التّوسع كثراً في الاستعمالات المجازيّة، ويحرصون على البعد عن التّأويلات المجازيّة كلا وجدوا في حقيقة اللّغة مخرجاً))[2]، وبذلك فهم يمثلون فرقة دينة تبحث عن المعنى على وفق فهم للنصّ المركزي، ذلك ((أنَّ المعتزلة - شأن غيرهم الفرق- يعدون من انصار الحقيقة، وكلّ الخلاف أنَّهم يعتمدون على القرينة اللّفظيّة وعلى القرينة العقليّة التي تسمح لهم بتأويل كلّ ما لا يتفق وتصورهم لله وعدله، لكن الحقيقة عندهم أكثر دلالة من المجاز، وعلى هذا يمنعون من حمل اللّفظ على المجاز إذا امكن حمله على الحقيقة))[3]، ويتبنى الدّكتور نصر حامد أبو زيد رأي الجاحظ (ت:255هـ) في شروط المجاز وهي:

1- المشابهة بين المعنيين.

2- أن يكون النّقل من صنع الجماعة لا من صنع الفرد، وقد تم استثناء شعراء العصر الجاهلي فقط ومَن جاء بعدهم من الشّعراء عليهم الاحتذاء بالمتقدمين[4].

ويمكن القول بأنَّ المجاز مع وجود النصّ المركزي المُقدَّس في البيئة العربية الذي حرّك البحث العقلي، والنّقلي، والكلامي، فـ((مفهوم المجاز قد نشأ ونضج من خلال سعي علماء الكلام المسلمين - خاصة المعتزلة - لتأويل آيات القرآن الكريم تأويلاً يتفق مع أصولهم العقلية))[5]، وأما الفهم الصّوفي للمجاز فقد انقسم على تفريعات، لو وقفنا مع ابن عربي (ت:638هـ) فقد اثبت مجازيّة العالم الدُّنيوي وحقيقة العالم الآخروي، فـ((المجاز الذي ينكره ابن عربي هو المجاز الذي ينكر حقائق العبارات والألفاظ على

(1) ينظر: الاتجاه العقلي في التّفسير دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة نقد الخطاب الدِّيني:130.

(2) المصدر نفسه:130.

(3) المصدر نفسه:130.

(4) المصدر نفسه:114.

(5) إشكاليّة القراءة وآليات التّأويل:121.

أساس مشابهة الـلـه للبشر، وعلى أساس البدء بوضعية اللّغة))[1]، وبذلك ((اراد ابن عربي أن يضفي على تفسيره للقرآن طابعاً حداثيّاً، لقد آمن بأنَّ الفكر الإسلامي يجب أن يكون مرناً بما يكفـي ليحتـوي مجتمعـه تحـت مظلـة الإسـلام))[2]، مـثلما ارتـبط عنـد بعـضهم بالكـذب، فـ((ارتبط نفي المجاز ...بوهم مؤداه أنَّ المجاز قرين الكذب))[3].

المجاز بين سلطتي: العقل العربي الجمعي، والعقل الفردي

لم يستطع (العقل العربي الجمعي) مغادرة سلطة النصّ التّراثي، فقد ظـل يـدور في محـوره وإن برزت بعض التّوجهات لمفارقة هذه السّلطة بالكـشف المعـرفي المعـاصر ولكنهـا انتهـت إلى التّكفير والخروج على سلطة النّموذج الذي حدده التّراث، وعلى هذا التّأسيس يبدو أنَّ الـذّهاب باتجاه القراءات المعاصرة سوف تكون محط عنف فكـري مـن قبـل النّمـوذج المهـيمن (سـلطة العقـل الجمعـي)، ذلـك ((أنَّ قـراءة الـتّراث مـن منظـور المنهجيـات الحديثـة هـي "الاحـترام" الحقيقي؛ لأنَّها تفترض قدرة هذا الـتّراث عـلى الاسـتمرار والتّطـور، لكـن القـراءة لا تقـف عنـد حدود الاحتفال و "التّوقير" الزّائف، بل تتجاوز ذلك الى "النّقد" الذي يكشف ما في هـذا الـتّراث من جوانب ضعف منبعهـا "تأريخيتـه"، إنَّ الـدّرس العلمـي الحقيقـي يكـشف "الإيجـابي" كـما يكشف "السّلبي" دون تعصب، أو حمية زائفة، أو تقـديس لفكـر بـشري أو إنـساني))[4]، وعـلى هذا حصل الانقسام الفكري حول النّصوص، فانقسمت بشكل عام على قسمين: نصّ أصلي تمثل بالقرآن، ونصوص ثانويّة تمثلت بالنّصوص النّبويّة، والشّروح، والتّفسيرات، التي قامت على هـذه المتون، فـ((النصّ الأصلي في حالة التّراث الاسلامي هو القرآن الكريم باعتباره "النصّ" الذي يمثـل الواقعة الأوّلى في منظومة نبعت منه وتراكمـت حولـه، والنّـصوص الثّانويّـة تبـدأ بـالنصّ الثّـاني،

(1) فلسفة التّأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدِّين ابن العربي):394.

(2) صوت المنفى تأملات في الإسلام:93.

(3) إشكاليّة القراءة وآليات التّأويل:126.

(4) الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديلوجيّة الوسطيّة:8-9.

وهو نصّ السّنة النّبوية الشّريفة، إذ هي في جوهرها شرح وبيـان للـنصّ الأصـلي الأوَّل، وإذا كانت السّنة النبّويّة نصّاً ثانويّاً ثانيّاً، فإن اجتهادات الأجيال المتعاقبة مـن العلـماء والفقهـاء والمُفسِّرين، تُعدُّ نصوصاً ثانويّة أخرى من حيث هي شروح وتعليقات أما على النصّ الأصـلي الأوّل، أو على النصّ الثَّاني الثَّانوي))[1]، ولكن هل استمر الوضع في الحفر المعرفي العربي على مال هو عليه أم حصل الانتقال من التّأسيس المعـرفي الـذي يـدور حـول المعـاني القائمـة في النصّ الأصلي إلى النّصوص الثَّانويّة والكشف عن الدّلالات والتّوجهات الفكريّـة في النّـصوص الثّانوية؟.، فـ((في تاريخ الثّقافـة العربيـة الإسـلاميّة تحولـت النّـصوص الثَّانويّـة إلى نـصوص أصليّة – أيّ تحولت بفعل عوامل ومحـددات اجتماعيـة تاريخيّـة- إلى نـصوص تمثـل اطـاراً مرجعياً في ذاتها، وقد حدث كلّ ذلك في كلّ مجالات المعرفة تقريباً، وفي مجال علوم التّفسير بـصفة خاصـة، حيـث تحولـت اجتهـادات الأئمـة إلى نـصوص أصـليّة يـدور حولهـا الـشّرح والتّفسير، وهكذا انحصر مجال الاجتهاد في فهم تلك النّصوص الثَّانويـة والتّرجـيح بـين الآراء والاجتهادات الواردة فيها، وتراجع بشكل تدريجي التّعامل مع النّصوص الأصليّة))[2]، وهـذا التّراجـع انعكـس بـأثره عـلى الواقـع المعـرفي والحـراك الفكـري حـول الـنصّ الأوَّل المركـزي والانتقال إلى النصّ الثَّانوي وهذا مؤشر خطير على تحولين: ((تحويـل النّـصوص الثَّانويّـة إلى نصوص أصليّة))[3]، والاعتماد على سلطة النّصوص الثّانوية، فـــ((العقل العـربي ظـل يعتمـد سلطة النّصوص))[4]، ولكن لا ينفي ذلك التّدافع بـين الـتّراث والمعـاصرة وظهـور شخـصيات تدعو لمراجعة التّراث وقراءة النصّ الأصلي قراءة مغايرة لما انتهى إليه الفكر العربي القـديم، أو تواصل مع التّراث مع النّظرة المعاصرة والذّهاب إلى أنَّ ((السّياق لم يعـد نفـس الـسّياق،

(1) الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديلوجيّة الوسطيّة:13.

(2) المصدر نفسه:13-14.

(3) المصدر نفسه:14.

(4) المصدر نفسه:14.

وليست التّحديات هي نفس التّحـديات))[1]، وهـذا يتطلـب بالنّتيجـة قـارئ معـاصر وقـراءة مُنتجة، ذلك ((أنَّ الإنسان الـذي يتحـدث عنـه الفلاسـفة، ويـضعونه في مـستوى قريـب مـن مـستوى النّبـي هـو الإنـسان الفيلـسوف ولـيس الإنـسان الاجتماعـي العـادي))[2]، الإنـسان الفيلسوف الصّوفي (العرفاني) الذي يغادر سطح النصّ المركزي الى عمـق الـنصّ، فتنكـشف لـه الحُجب ويكشف عن معنى لم تدركه العقول، بخلاف الإنسان العادي الباحث في سطح النصّ ولا يستطيع الوصول إلى عمق النصّ، وهذا منشأ لأحد الاختلافات حول معنى الـنصّ وتمثلاتـه وآليات القراءة.

المجاز وفاعليّة سلطة النّصوص

هل تمارس النّصوص سلطتها على (العقل الجمعي العربي) بفعل ما تملك من مهام هي منـاط تكليف الوحي، وهل تخضع تلك النّصوص فهماً مغايراً بفعل سلطتها تخـالف بعـض الاجتهـادات، ذلك ((أنَّ النّصوص في ذاتها لا تملك سلطة الـلـهمَّ إلاَّ تلك السّلطة المعرفيّة التي يحاول كـلّ نـصّ- بما هو نصّ- ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه، إنَّ كـلّ نـص يحـاول أن يطـرح سـلطته المعرفيّة بالجديد الذي يتصور أنَّه يقدمه بالنّـسبة للنـصوص الـسّابقة عليـه، لكـن هـذه الـسّلطة "النّصيّة" لا تتحول إلى سلطة ثقافيّة اجتماعيّة إلاَّ بفعـل الجماعـة التـي تتبنـى الـنصّ وتحولـه إلى إطـار مرجعـي))[3]، وهنـا نفهـم بـأنَّ الفـرق في القـراءات التـي تتبنـى الـنصّ وتحولـه الى مهمـين مركزي على الفكـر وبفعـل الأدوات التـي تملكهـا الجماعـات المُفـسِّرة تختلـف الـدّلالات المُنتجـة وهذا يخلق التّصادم بين الجماعات ذاتها والدّلالات المُنتجة والأدلة المعتمدة لإثبات حقيقـة عـلى حـساب حقيقـة أخـرى، و((انمَّـا ينـشأ التّـصادم بـين العقـل وسـلطة النّـصوص، وذلـك حيـنما

---

(1) الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديلوجيّة الوسطيّة:207.

(2) دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة:147.

(3) الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديلوجيّة الوسطيّة:15.

تتحول النّصوص إلى سلطة مطلقة ومرجعيّة شاملة بفعل الفكر الدِّيني))[1]، وعلى هذا عندما تحول الجماعات المؤوِّلة فرض معنى وتعمل على ترسيخه وتريد بذلك إيقاف حركيّة العقل هنا ينتج التّصادم بين الثّابت والمتحول وهنا لابد من التّحرر من الفكر القمعي الذي يهدف إلى إيقاف عجلة الحفر المعرفي في هذا النصّ، و((من هنا تكمن الدّعوة إلى التّحرر من سلطة النّصوص هي في حقيقتها دعوة للتحرر من السّلطة المطلقة والمرجعيّة الشّاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسّيطرة، حتَّى يضفي على النّصوص دلالات ومعاني خارج الزّمان والمكان والظّروف والملابسات))[2]، ولا يمكن أن يحصل ذلك إلاَّ بالعودة إلى النصّ والانطلاق منه في تشكيل المعنى وفهم ما ينتجه من دلالات وما يمكن يطور من آليات.

القراءة المُنتجة للنصّين الأدبي والمُقدَّس وفاعليّة المجاز

بحسب فهم الدّكتور نصر حامد أبو زيد نحتاج للوصول إلى الفهم الكامل للنصّ من قراءة كلّيّة تعتمد على جزئيات النصّ ضمن دائرة توترية تنطلق من الجزء إلى الكلّ، فـ((لكي نفهم العناصر الجزئية في النصّ لابد - أوّلاً- من فهم النصّ بكلّيته، وهذا الفهم للنصّ في كلّيته لابد أن ينبع من فهم العناصر الجزئيّة المكونة له))[3]، وباطراد هذه العلاقة يأتي دور القارئ الواعي بذاته ومحيطه فهو يحاول فهم النصّ بالوقوف على الظّاهر والانتقال بوساطتها إلى الباطن المستتر، فـ((إذا كان العالم ينفتح من خلال العالم الفني، فإنَّ الانفتاح الوجودي عند المتلقي - من خلال وعيه بوجوده الذّاتي- يجعل عملية الفهم ممكنة، إنَّ الوجود الذّاتي للمتلقي لحظة من لحظات الوجود الحقيقي، والعمل الفني - بالمثل- لحظة وجودية، وحين تلتقي اللّحظتان يبدأ الحوار،

(1) الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديلوجيّة الوسطيّة:16.

(2) المصدر نفسه: 15.

(3) إشكاليّة القراءة وآليات التّأويل:22.

يبدأ السّؤال والجواب الذي تنكشف به حقيقة الوجود، وتتطور – من ثُمَّ- تجربتنا الوجودية في العالم، فإذا انتقلنا إلى النصّ الأدبي الذي يتجلى فيه العالم من خلال اللّغة، وجدنا أنَّه - مثل العمل الفني- يقوم على التّوتر بين الانكشاف والوضوح من جهة، والاستتار والغموض من جهة اخرى، ومهمة الفهم هي السّعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح المكشوف، اكتشاف ما لم يقله النصّ من خلال ما يقله الفعل، وهذا الفهم للغامض والمستتر من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النصّ))[1]، وعلى وفق هذا الفهم تدخل تقانات كاشفة عن التّوتر وعناصر الإبداع في النصّ والمجاز بتفريعاته وعلاقته أحد عناصر الكشف عن المعنى، ولا يمكن الوصول إلى مستويات المعنى المُضمَرة في النصّ دون الاعتماد على سطح النصّ، إذ ((إنَّ المعنى الأوّل الظَّاهر والحرفي ليس زائفاً، ولكنه وسيلتنا الوحيدة للوصول إلى المعنى الباطن))[2]، وعلمية التّفسير التي تؤسس لمعرفة بشريّة بالنصّ تعتمد فيما تعتمد عليه على التّكوين اللّغوي في النصّ الذي يشكل المنفذ الرّئيس للوصول للمعنى ذلك ((أنَّ عملية التّفسير تنصب على النّصوص اللّغويّة، وتقوم على تحليل المعطيات اللّغويّة للنصّ، ولكنها تهدف إلى الكشف عن مستويات المعنى الباطن))[3]، وعلى هذا يمكن القول إنَّ ((مهمة المُفسِّر هي النّفاذ الى عالم النصّ وحل مستويات المعنى الكامن فيه، الظَّاهر والباطن، الحرفي والمجازي، المباشر وغير المباشر))[4]، والنصّ يكون دائماً في حالة من التّوتر وعدم الثّبات بمعنى أنَّ الحركيّة هي العنصر البارز في تركيبة النصّ التي تتنافى مع السّكون الذي يولّد حالة من توقف المعنى تؤدي إلى القراءة غير المُنتجة، فـــ((لا يكون "النصّ" اللّغويّ في حالة ثبات ما دام المدلول في حالة تغير دائم وخلق

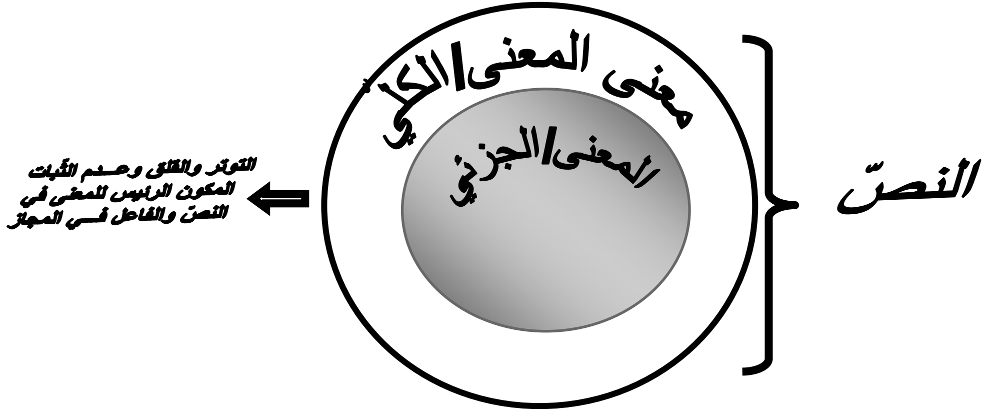
(1) إشكاليّة القراءة وآليات التّأويل:36.

(2) المصدر نفسه:45.

(3) المصدر نفسه:45.

(4) المصدر نفسه:46-46.

جديد، يستوي في ذلك النصّ اللّغوي العادي والـنصّ القـرآني الـدَّال - بحكـم مـصدره- عـلى حركة الوجود الدّائمة، من هذا المنطلق لا تكون "المعرفة" ثابتـة بـل يـصيبها التّـوتر الـذي يكمن في موضوعها))[1]، ويمكن تمثيل ذلك بالخطاطة الآتية:



يظهر من المخطط أنَّ المهيمن على النصّ معنيان: الظّاهر والباطن، أو الثّابت والمتغير، أو السّطحي والعميق، ولا يمكن النّفاذ الى عـالم المعنـى المُـضمَر إلاَّ مـن خـلال (التّـوتر، والقلـق، وعدم الثّبات)، في ظلال النصّ التي تماثل الواقع المادي.

القرآن والمجاز بين مراتب الفهم العادي والفهم العميق

الواقع بحاجة إلى الفهم فالإنسان مخلوق في كون مترامـي الأطـراف يحتـاج إلى معرفـة علاقته به ونسبة التّأثر والتّأثير القائمـة بيـنهما، فهـو خلـق مـن أجـل العبـادة القائمـة عـلى المعرفة (العلم)، ذلك ((أنَّ فهم الواقع بما فيه من تباين وتعـارض هـو الهـدف والغايـة مـن وراء العلم))[2]، وهذا يعني أن الانسان يوجد في عالم من التّجوز بين عالمي الـبرزخ والآخـرة، وهذا ما يجعل الإنـسان في علاقـة تواصـل بـين الأزمنـة، فـ((العلاقـة بـين المـاضي والحـاضر

---

(1) إشكاليّة القراءة وآليات التّأويل:101.

(2) فلسفة التّأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدِّين ابن العربي):18.

علاقة تواصل))[1]، من أجل الكشف عن التّرابط بين العوالم وموقع الإنسان منه، و((إذا كان الإنسان العادي يتوقف عند مدركات الحس، أو المعاني العقليّة التي تنتجها القوّة المفكرة في أحسن الأحوال، فالصّوفي العارف بموته الاختياري، أو تجربة اليقظة التي عاشها، هو القادر على تأويل هذا الوجود والعبور الى باطنه))[2]، وهذا يعني أنَّ ((الإنسان الكامل هو الكون الجامع الصّغير الذي اجتمعت فيه كلّ حقائق الوجود، فمن الطّبيعي أن يكون هذا الإنسان هو الكلمة الجامعة))[3]، وقد يقود هذا الى القول بأنَّ ((الحقيقة التي ندركها ونحسها ونعاينها في تجربتنا اليومية المباشرة ليست إلاَّ خيالاً يحتاج الى عمليات مستمرة من التّأويل))[4]، فيكون (التّأويل) هو الشّرط الرّئيس في وجود الحقيقة في النصّ، فـ((النّصوص التي لا يدخلها التّأويل ليست نصوص الشّريعة))[5]، وهنا يدخل النصّ القرآني ليشكل الوجود الكلّيّ بتجلياته الظَّاهرة والباطنية ومراتبه الكماليّة، فـــ((القرآن كلمات اللــه المرقومة التي توازي الوجود وترمز إليه))[6]، وهذا يعني أن النصّ القرآني لا يمكن النّظر إليه من زاوية المعرفة المباشرة بل ينطوي على تفريعات، و((القرآن في مثل هذا التّصور ماوزٍ للإنسان في نفس الوقت، وهو - مثل الوجود والإنسان- له جانبان: جانب باطني كلّيّ هو جمعيته من حيث هو قرآن نزل على قلب النّبي وما زال ينزل متجدداً على قلوب العارفين، وجانب ظاهر من حيث تلاوته باللّسان وتحويله إلى أصوات وحروف منطوقة))[7]، وهذا يقودنا إلى مراتب فهم القرآن في عقول النّاس بمختلف توجهاتهم وقراءاتهم المُنتجة للنصّ القرآني، ولذلك فـــ((إنَّ القرآن بالنسبة للصّوفي

(1) فلسفة التّأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدِّين ابن العربي):18.

(2) المصدر نفسه:226.

(3) المصدر نفسه:263.

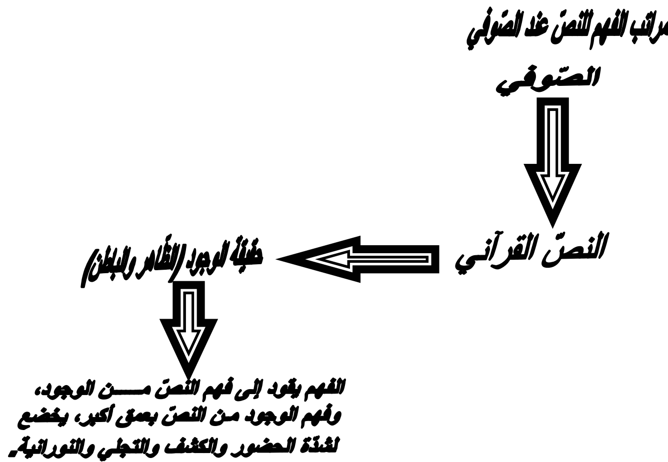
(4) المصدر نفسه:226.

(5) المصدر نفسه:230.

(6) المصدر نفسه:264.

(7) المصدر نفسه:264.

والنّبي خالٍ من الإلغاز والرّموز، ولكنه بالنّسبة للإنسان العادي مجموعة من الرّموز التي قد تُفهم بمستويات عديدة من الفهم، النّبي وحده وكذلك العارف قادر على إدراك تعدد المستويات وترابطها بحكم تجربته المعرفيّة التي حلّت له شفرة الوجود ومكّنته من حل شفرة النصّ فصار قادراً على فهمه بتعدد مستوياته واختلافها))[1]، وهذا يكشف عن النصّ فيه تجليات لا يمكن إدراكها إلاَّ بنورانية الرّوح وانكشاف العالم لها ولربما الصّوفي اقرب لهذا التّصور، فهو ((يبدأ بالنصّ متحققاً بظاهره فيُكشف له عن حقيقة الوجود، فيعود للنصّ مرة أخرى، وكلما تعمق الصّوفي في معراجه تكشفت له أعماق النصّ ومستوياته حتَّى يسمع القرآن من الوجود ويرى الوجود في النصّ))[2]، وهذا يكشف عن حركيّة الصّوفي في فهم النصّ القرآني في قوسي الصّعود والنّزول، بحركة أفقية من عالم المادة والحس الى عالم النّور والتّجرد، وهنا يبدأ العمق في الكشف عن المعنى في طيات النصّ وحضور النّزول المتجدد لحقائق النصّ، وكشف كنوز من المعرفة والنّور فيه، والانطلاق من كشف الى كشف أخر بناء على نسبة المعرفي والتّجلي الرّوحي والمعرفي، ويمكن تمثل ذلك بالخطاطة الآتية:



(1) فلسفة التّأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدِّين ابن العربي):265-266.

(2) المصدر نفسه:266.

وعلى هذا فالنصّ القرآني نصّاً نورانيّاً متجدد النّزول ومتوهج المعنى، و ((لا يصبح القـرآن نصّاً لغويّاً تاريخياً يتحدد معناه طبقاً لمراعاة قواعـد وأصـول موضـوعيّة قائمـة في بِنيـة اللّغـة العربية، إذ اللّغة العربية نفيها مجرد مظهر للغة الإلهية المُقدَّسة، القرآن كلام اللـه، والوجود كلمات اللـه))[1]، وعلى وفق هذا الفهـم لا بـدّ مـن القـول بـأنَّ الفهـم الـذي يـذهب إلى أنَّ ((المجاز هو ظاهر العبـارة الـذي يجـب أن نتجـاوزه وصـولاً الى فهـم حقيقـة المـراد منهـا أو باطنها))[2]، وقد انتفى المجاز عند ابن عربي (ت:638هــ) نفياً قطعياً في القرآن، إذ يقول: ((ما وقع الإعجاز إلاَّ بتقديسه عن المجاز، فكلّه صدق، ومدلول كلمة حقّ، والأمر ما به خفـاء))[3]، وابن عربي ينكر وجود المجاز ويعد القرآن حقيقة كاملة، فــ((هو يسلم بصحة كلّ مستويات المعنى في النصّ القرآني على أساس أنها تنزلات مختلفة، أو مجالات متعـددة لحقيقـة واحـدة هي الكلام الإلهي، في ظل هذه النّظرة لا بدّ أن تعـدد أبعـاد النّظـرة في الـنصّ طبقـاً لتعـدد القـراء ومستوياتهم في الفهم داخل إطار اللّغـة الواحـدة))[4]، وهـذا فهـم جديـد غـير مـألوف في العقليـة العربيّـة وخـروج عـلى النّـسق الـسّائد في فهـم الـنصّ المُقـدَّس تجـاوز الظّـاهر/أو/الـسّطحي الى الباطن/أو/العميق، فالقرآن كتاب اللـه الوجودي (الكتابي) وله نظيره في الرّق المنشور في عالم النّـور، ذلك ((أنَّ القرآن هو الوجود الجامع الصّغير، أو هو كلمات اللـه المرقومة الموازية لكماته المسطورة في رق منشور الوجود))[5]، وهنا يتقاطع القارئ مع العالمين فيحتار في فهم النصّ، ولكـن ابـن عـربي ذهب إلى أنَّ القارئ العادي عليه الاقتنـاع بظـاهر القـرآن (الكتـابي) عـلى وفـق طاقاتـه في التَّأويـل والفهم، فــ((على المؤمن العادي أن يقنع بظاهر الـنصّ، وهـو يـدل عـلى التّنزيـه والتّـشبيه معـاً،

(1) فلسفة التّأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدِّين ابن العربي):275.

(2) المصدر نفسه:288.

(3) الفتوحات المكّيّة:332/4.

(4) فلسفة التّأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدِّين ابن العربي):288.

(5) المصدر نفسه:361.

وعليه أن يقنع بفهم الظَّاهر في اطار فهمه للغته دون تشبيه))[1]، والقارئ العميق المؤوّل عليه أن سيبر اعماق النصّ فيكشف الحُجب حتَّى يصل الى طبقات من عالم النّور /أو/عالم الملكوت، و ((أما الصّوفي العارف فهو يعرف المعنى الحقيقي الباطن وراء هذه الألفاظ والعبارات الموهمة التّشبيه وذلك بتخلية القلب والاستعداد للفهم عن الله))[2]، وعلى هذا الاساس لم يعد المجاز مكوناً من مكونات فهم المعنى في القرآن، ذلك ((أنَّ الاستعارة لم تعد تبدأ من لغة الإنسان للدّلالة على المطلق، أو ما هو خارج عن الإنسان، بل الاحرى القول إنَّها تبدأ من لغة المطلق وتستعار للتّعبير عن العالم والإنسان، وليست اللّغة الإنسانيّة إلاَّ المستوى الظّاهر المدرك لهذه اللّغة الإلهية المطلقة))[3].

النصّ المركزي (القرآن) بوصفه فاعلاً في نشوء المجاز

النصّ المركزي والمحوري في حركيّة الثّقافة العربيّة الإسلاميّة القرآن الكريم، فمنه انطلق البحث حول المجاز لمعرفة ما جاء في سوره المباركة وآياته الشّريفة من معاني، وما يرده هذا النصّ من المجتمع، وكيفية توجيه الخطاب، فـ((القرآن نصّ لغوي يمكن أن نصفه بأنَّه يمثل في تاريخ الثّقافة العربية نصّاً محوريّاً))[4]، وعلى هذا فالحضارة العربية في أصولها حضارة تقوم على تقديس "النصّ الإلهي" القرآن الكريم، فـ((ليس من قبيل التّبسيط أن نصف الحضارة العربيّة الإسلاميّة بأنَّها حضارة "النصّ" بمعنى أنَّها حضارة انبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز "النص" فيه، وليس معنى ذلك أن "النصّ" بمفرده هو الذي انشأ الحضارة فإنَّ النصّ أيا كان لا ينشئ حضارة ولا يقيم علوماً وثقافة، إنَّ الذي انشأ الحضارة وأقام الثّقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة وجدله معه - بكلّ ما ينتظم هذا الواقع من أبنية اقتصادية

(1) فلسفة التّأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدِّين ابن العربي):377.

(2) المصدر نفسه:377.

(3) المصدر نفسه:378.

(4) مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن:11.

واجتماعية وسياسية وثقافية- هو الذي ينشئ الحضارة))[1]، وهذا الجدل/أو/الحراك الثّقافي كان الباعث الأوَّل لنشوء التّأويل والبحث عن المعنى في النصّ المركزي، ذلك ((أنَّ "التّأويل"- هو الوجه الآخر للنصّ- يمثل آلية هامة من آليات الثّقافة والحضارة في إنتاج المعرفة...أن النصّ حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لابد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته))[2]، وهذا يتضمن الدّور الكبير لحركيّة المعنى في هذه الثّقافة، فهي تقوم على حركيّة النصّ المركزي، وعلى هذا ((للقرآن في حضارتنا دور ثقافي لا يمكن تجاهله في تشكيل ملامح هذه الحضارة وفي تحديد طبيعة علومها، وإذا صح لنا بكثير من التّبسيط أن نختزل الحضارة في بعد واحد من ابعادها لصح لنا أن نقول إنَّ الحضارة المصريّة القديمة هي "حضارة ما بعد الموت"، وإنَّ الحضارة اليونانيّة هي "حضارة العقل"، أما الحضارة العربيّة الإسلاميّة فهي حضارة "النصّ"))[3]، وهذا يعني أنَّ الحضارة الإسلاميّة أولى بالتّأويل لاحتياجاتها المعرفيّة التي أسس لها النصّ المركزي، فـ((الثّقافة العربيّة ثقافة تعطي النصّ القرآني هذه الأوليّة وتجعل من التّأويل نهجاً))[4].

موقف من المجاز (بين المغالين والرّافضين)

بعد البحث الدّقيق للمجاز عند الفرق وقف الدّكتور نصر حامد أبو زيد على ثلاثة اتجاهات فكريّة، يقول: ((يمكن التّمييز فيما يرتبط بقضيّة المجاز بين ثلاثة اتجاهات اساسيّة: الإتجاه الأوَّل: هو اتجاه المعتزلة الذين اتخذوا من المجاز سلاحاً لتأويل النّصوص التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية، والإتجاه الثّاني: هو اتجاه الظَّاهريّة الذين وقفوا بشدّة وحسم ضد أيّ فهم للنصّ يتجاوز ظاهره اللّغوي، ورفضوا تأويل المبهمات في النصّ القرآني، واعتبروها مما استأثر الله بعلمه، وقد ذهب هؤلاء إلى مدى بعيد في انكار وجود

---

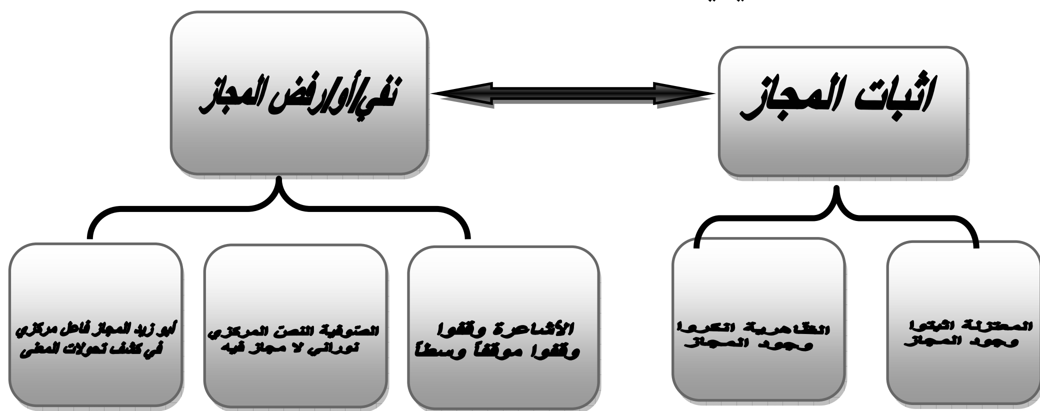
(1) مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن:11.

(2) المصدر نفسه:11.

(3) المصدر نفسه:11.

(4) المصدر نفسه:12.

المجاز لا في القرآن فحسب، بل في اللّغة كلّها، أما الاتجاه الثّالث: فهو اتجاه الأشاعرة الذين حاولا أن يقفوا موقفاً وسطاً بين بين المغالين في استخدام المجاز لتأويل النصّ وبين الرّافضين لوجود المجاز))[1]، وهذا الانقسام بين علماء وفرق الأمة فيه نقاط قوّة ونقاط ضعف، فالفكر المعتزلي يناقض الظّاهري ((يمثل المعتزلة الفكر النّقيض والمناهض لفكر الظّاهريّة على جميع المستويات بداء من معضلة المعرفة وانتهاء إلى اثبات المجاز في اللّغة والقرآن واستخدامه أداة لرفع التّناقض الظّاهري بين الوحي والعقل))[2] والأشاعرة الذين اتخذوا الموقف الوسطي بين المعتزلة والظّاهريّة لم يفلح الوقوف في الوسط بدون الفحص والكشف عن عناصر القوّة في النصّ التي تقوده من المستوى السّطحي للمستوى العميق التّأويلي وإنَّ الاظهار بموقف الوقوف على التّلة اسلم لا يمكن له أن ينتج معرفة حركيّة تكشف المعرفة وتتجدد دائماً بتجدد الكشف المعرفي اللّغوي، وهذا يكشف عن ((أنَّ الخلاف بين هذه الفرق الثّلاث حول قضية المجاز واللّغة يرتد إلى خلاف في التّصورات العامة، ولكنها انتهت جميعاً إلى اخضاع مفاهيم المجاز واللّغة للقضايا العقلية الخلافيّة بينهم))[3]، وموقف الدّكتور نصر حامد أبو زيد يقوم على أنَّ النصّ المركزي بحاجة إلى نسق من القراءة يغاير القديم، ولا يمكن له أن ينفلت من ربقة المجاز فهو فاعل مركزي في كشف المعنى، والخطاطة الآتية تبين هذا الاختلاف:



(1) إشكاليّة القراءة وآليات التّأويل:122-123.

(2) المصدر نفسه:130.

(3) المصدر نفسه:146.

يكشف المخطط عن تعارض في الفهم بين الفرق والشّخوص، فبعضها انطلق من الدّاخل – نصّي، والآخر من الخارج – نصّي ،فحصل الاثبات والإنكار على النصّ نفسه.

وظيفة الدّاخل - مجازي

وسلطة التّعارض مع الخارج - مجازي

يمثل المجاز المساحة الكبرى التي دارت حولها صراعات المعنى، فلا يوجد تأويل بلا مجاز ولا مجاز بدون تأويل، وعلى هذا الأساس يمكن القول باطمئنان بأنَّ ((المجاز بوصفه سلاح التّأويل الأساسي))[1]، ولربما أبعد من ذلك فهو المهيمن على اللّغة بكلّ تفريعاتها، إذ لا يشك العقل في ذلك، فالمجاز من تجليات الدّاخل القلب والعقل، فـــ((اللّغة بكلّ ما تشتمل عليه من قوانين في صلبها قانون "المجاز" والتّغير في الدّلالة - في مركز القلب منها))[2]، وعلى هذا فالحقيقة من تجليات الخارج- عالم الملكوت، إذ ((يتجلى البعد الانطولوجي في انتساب "الحقيقة" إلى عالم الملكوت والأرواح، عالم النّور والمُثل والمفارقة، في حين يكون "المجاز" من نصيب عالمنا، عالم الحس والشّهادة، علام الأجساد والمظلمة))[3]، وهنا تتبين العلاقة بين الحقيقة والمجاز في البلاغة وبين العالمين: الدّاخلي والخارجي، في البلاغة تقوم على ((العرض الحسن والتّجميل))[4]، وهذه وظيفة المجاز في الدّاخل، والوظيفة في الخارج هي الكشف عن المعنى غير المرئي في النصّ والمُضمَر في عالم التّشكل النّصّيّ، وهذا يعني وجود علاقة بين العالمين تقوم على ((التّعارض المطلق...هي علاقة الاخفاء والتّغطية، بل والتّعمية، فالمجاز بمثابة "القشر" والحقيقة بمثابة "اللّباب"، المجاز بمثابة "الصّدف"، والحقيقة بمثابة "الدّر" المستكين فيها، ولا سبيل للوصول الى الحقيقة إلاَّ بإزالة القشر والصّدف وصولاً إلى اللّباب والدّر، وذلك

---

(1) النصّ، السّلطة، الحقيقة:6.

(2) المصدر نفسه:173-174.

(3) المصدر نفسه:197.

(4) المصدر نفسه:197.

بالانتقال من هذا العالم الحسي، عالم الظّلمة والقشر، إلى العالم الملكوت، عالم النّور واللّباب))[1]، فالمجاز بدلاً من أن ((يصبح أداة معرفيّة لحل إشكاليّة الوجود المتلبس المعَمَّى))[2]، يتحول أداة إشكاليّة عند بعض الفرق والباحثين في فهم المعنى وتشكلاته في النصّ المركزي (القرآن).

التّأويل (الهيرمنيوطيقا) وتجذر المجاز

ينقسم التّأويل بشكل عام إلى نوعين هما:

1- التّأويل العام

إنَّ النصّ القرآني هو النصّ المركزي في الثّقافة العربية ثقافة (النصّ)، ذلك ((أنَّ البحث عن مفهوم للنصّ ليس إلاَّ محاولة لاكتشاف العلاقات طبيعة النصّ الذي يمثل مركز الدّائرة في ثقافتنا))[3]، وبالمحصلة فإنَّ إنتاج النّصوص يتفاوت بحسب مرتبة النصّ فكلّ نصّ له آليات لإنتاجه ((ذلك أنَّ إنتاج النصّ يتم من خلال وسيط له قوانين لها قدر من الاستقلال هو الفكر والثّقافة، وتنتمي دوال النصّ وعلاماته إلى النّظام اللّغوي الذي يعد نظاماً خاصاً داخل نظام الثّقافة وإن كان هو النّظام المركزي، وفي النّصوص تتفاعل نظم دلاليّة ثانويّة داخل النّظام العام للنصّ، فنجد دوال تتجاوز اطار الوقائع الجزئيّة، ونجد دوال أخرى تشير إلى الوقائع الجزئيّة ولا تتجاوزها))[4]، لذلك يجيب التّركيز على كامل الدّلالة في النصّ، وفهم المعنى الكلّيّ بالانطلاق من المعنى الجزئي للنصّ المركزي، و ((من ذلك يكون الوقوف على أحد جانبي الدّلالة في النصّ خطراً على مستوى النّصوص الدِّينيّة من حيث أنه يؤدي إلى خلق تعارضات داخل

(1) النصّ، السّلطة، الحقيقة:197.

(2) المصدر نفسه:198.

(3) مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن:31.

(4) المصدر نفسه:120.

النصّ لا يمكن حلها، وهي تعارضات ناشئة من إهدار "الخصوص" لحساب "العموم"))[1]، فأيّ اجتزاء لجزئيات المعنى يتعارض والفهم الصّحيح والحقيقي للنصّ المركزي فهو نصّ يؤسس على بناء كامل يقوم على علاقات مترابطة وتراتبية وتكامليّة، ولقد حصل تحول معرفي في الثّقافة العربية ثقافة (النصّ) ((بعد إن كان الشِّعر هو النصّ المسيطر، والقرآن هو النصّ النّقيض انعكس الوضع وأصبح القرآن هو النصّ المسيطر، ولما كان هذا النصّ المسيطر يحتاج إلى اكتشاف دلالته إلى الشِّعر، فقد حوله لا إلى نصّ نقيض بل إلى نصّ مستأنس في خدمته))[2]، وهذا يعني أن العلاقة بين القرآن والشِّعر علاقة كشف معرفي بحسب فهم الدّكتور نصر حامد أبو زيد، فـ((قد ظل القرآن على المستوى الثّقافي والحضاري هو النصّ المسيطر، وظل الشِّعر يقوم بدور هامش الشّرح والتّفسير الى جانب وظائفه الأخرى بالطبع))[3]، و ((هكذا تحول الشّعر ليكون إطاراً مرجعيّاً لتفسير القرآن))[4]، وهو في الوقت ذاته يكشف عن فهم عميق مؤسس له عند القدماء لغرض فرض المعنى، إذ ((إنَّ فهم النصّ في ضوء النّصوص الاخرى السّابقة عليه يدل على وعي القدماء بعلاقة "التّماثل" بين النّصوص، وعلى إدراك علاقة "المخالفة" كذلك))[5]، وفي إطار هذا الفهم لا يمكن يبدو أنَّ كلَّ من يمتلك معرفة بآليات اللّغة يمكنه الولوج لعالم النصّ المركزي.

2- التّأويل الخاص

ضمن هذا الإطار هناك من يعيب علينا إنَّنا نميل إلى التّأويل العميق القائم على عدم الاهتداء إلى الإشارات التي يحتويها النصّ، وعدم الاتكاء على الدَّال لفهم المدلول النّاتج

---

(1) مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن:120.

(2) المصدر نفسه:160-161.

(3) المصدر نفسه:161.

(4) المصدر نفسه:160.

(5) المصدر نفسه:160.

عنه هذا الفهم، و((هذا التّأويل إلى جانب ذلك لا يتمكن من فك شفرتها إلاّ "الإمام المعصوم" وحده))[1]، وهذا هو التّأويل الخاص، والدّكتور نصر حامد أبو زيد ينكر التّأويل الذي يعتمد عليه الشّيعة في تفسير النصّ المركزي، ذلك ((أنَّ "التّأويل" الذي لا يعتمد على "التّفسير" هو التّأويل المرفوض والمكروه، فالاستنباط لا يعتمد على مجرد "التّخمين" ولا على اخضاع النصّ لأهواء المُفسِّر وايديولوجيته مهما كانت النّوايا حسنة، وإنَّما لابد أن يستند الاستنباط إلى "حقائق النصّ من جهة، وإلى معطياته اللّغويّة من جهة أخرى، ثُمَّ لا باس بعد ذلك الانتقال من "الدّلالة" إلى "المغزى" دون الوثوب مباشرة إلى "مغزى" يتعارض مع دلالة النصّ))[2]، وعلى هذا فمن أجل أن تكون القراءة مُنتجة نحتاج إلى مقاربات للنصّ لا تنتهي بتوقف حركيّة المعنى عند المُفسِّرين، ذلك ((أنَّ مقاربة النصّ واكتشاف اسراره تبدأ بالقراءة الأوَّلى، ثُمَّ تثني بالقراءة التّحليلية فتكتشف من خلالها "مفاتيح" النصّ ومرتكزاته الدّلاليّة، ومن خلال هذه المرتكزات يكشف المؤول بعض اسرار النصّ، ويظل النصّ قابلاً للقراءة الجديدة، لكن القراءة "التّأويلية" لابد أن تعتمد على "استغراق" القارئ في عالم النصّ استغراقاً شبه تام، وبدون هذا الاستغراق تظل القراءة سطحية، وتدور في إطار "التّأويل" المكروه))[3]، وهذا يعني أنَّ القراءة لا تنقطع ولا تنتهي ولا تتوقف فالنصّ المركزي حمّال وجوه، و((لكن تظل في النصّ ابعاد دلاليّة أعمق تحتاج إلى حركة "الذّهن" أو "العقل" ازاء النصّ، أنَّها الابعاد إلى تحتاج الى حركة "التّأويل" بعد أن يستنفد المُفسِّر بأدواته العلمية كلّ امكانيات الدّلالة التي يمكن اكتشافها بهذه العلوم))[4]، وعلى هذا فالعلاقة بين الهيرمنيوطيقا والمجاز علاقة عموم وخصوص، فـ(التّأويل) يمثل العموم، و (المجاز) يمثل الخصوص.

---

(1) مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن:265.

(2) المصدر نفسه:266.

(3) المصدر نفسه:270.

(4) المصدر نفسه:268.

اخفاق الكشف عن المعنى في
النصّ المركزي/الأصلي/الأوّل (القرآن)

تواجه القارئ والباحثين العديد من الأمور التي تؤدي الى اخفاقات في الكشف عن المراد الأصلي من النصّ، ومن هذه الأمور:

1- مشكلة تدوير المركز والهامش والتّحول من النصّ المركزي القرآن الكريم إلى النصّ الهامشي (النّصوص التّراثيّة): وبذلك تعاظمت القدَّاسة لها وهي بذلك حجبت تجليات المعنى عن النصّ المركزي بعد أن تعاظمت سلطتها وقدَّاستها لتكون بدرجة أقل من النصّ المركزي القرآن وذلك بـــ((الاعتماد على سلطة "السّلف" أو "التّراث"، وذلك بعد تحويل النّصوص التّراثية- وهي نصوص ثانوية- إلى نصوص أوّليّة تتمتع بقدر هائل من القدَّاسة لا تقل – في كثير من الأحيان - عن النّصوص الاصليّة))[1].

2- السّلطات الموازيّة لسلطة النصّ المركز ومشكلة المعنى: المعنى الواحد أو الثّابت فهو يقع في دائرة فهم علماء الدِّين ويحجب عن الطّبقات الأخرى في المجتمع، ذلك ((أنَّ المعنى الواحد الثّابت يمتلكه جماعة من البشر- هم علماء الدِّين قطعاً- وأن اعضاء هذه الجماعة مبرأون من الأهواء والتّحيزات الإنسانيّة الطّبيعية))[2]، وهذا يقود ((إلى إيجاد "كهنوت" يمثل سلطةً ومرجعاً أخيراً في شؤون الدِّين والعقيدة، بل يصل إلى حدّ الإصرار على ضرورة التّلقي الشّفاهي المباشر في هذا المجال من العلماء))[3]، وبذلك يضعون سلطة موازيّة لسلطة النصّ المركزي (القرآن)، وهذا التّناقض أحد مشاكل المعنى في النصّ المُقدَّس، ذلك ((أنَّ هذا التّناقض في الخطاب الدِّيني بين إنكار وجود "كهنوت" أو "سلطة مقدَّسة" - على المستوى النّظري

---

(1) نقد الخطاب الدِّيني:80.

(2) المصدر نفسه:63.

(3) المصدر نفسه:63.

والإجـرائي- وبـين الإصرار عـلى ضرورة الاحتكـام الى هـذه الـسّلطة واخـذ معنـى الـدِّين والعقيدة عنها وحدها –على المستوى التّطبيقي والفعلي- إنما يمثل تناقضا خطيراً ينـسف من الأسـاس المنطلقـات الجوهريّـة لهـذا الخطـاب، كـما يكـشف في الوقـت نفـسه عـن الطّبيعيـة الإيديولوجيّـة التـي لا يكـف الخطـاب عـن انكارهـا والتّنـصل منهـا زاعـماً "موضوعية" مطلقة وتجرداً تاماً عن "التّحيزات" والأهواء الطّبيعيّة في البشر))[1].

3- لابد لأمة تعتمد على النصّ المركزي (القرآن)، والنصّ الثّاني (النصّ النّبوي)، والـنصّ الثّـانوي (أقولا علماء الدِّين)، مـن حـصول مزالـق فكريّـة ومعرفيّـة وتعارضـت في المعنـى، و((إنَّ "الدِّين" مكون جوهري أصيل من مكونات هـذه الأمـة))[2]، وقاعـدة مركزيـة في مكونهـا الثّقافي، وهذا الأسس قد يتلاقح عند البعض مع دعوات النّهضة وقد يتعارض عند البعض الآخر، ومن أجل ذلك نرى ونسمع صراخات النّهضة لهذا المركز والانفتـاح عـلى الحـضارة واستبدال الرّؤية القديمة برؤية معاصرة ، وهناك من يتعارض مع هذه الدّعوة.

---

(1) نقد الخطاب الدِّيني:80.

(2) المصدر نفسه:63.

أفق المدار المعرفي

بعد الكشف المعرفي في التّراكم الثّقافي عند الدّكتور نصر حامد أبو زيد، وما انتجه العقل الفردي (الإبداعي)، انكشف للبحث النّتائج المعرفيّة التي ظلت حاكمة على فكر نصر حامد أبو زيد، وهي:

1- لم يستطع الدّكتور نصر حامد أبو زيد اقامة نظريّة خاصة بالمجاز قائمة على فهم مؤسس خاص به، ولكنه عرّف أن جملة الخلاف في الثّقافة العربية الإسلاميّة انطلقت من (التّأويل) والمجاز أحد تفريعات التّأويل لتصب في خدمة المعنى من جانب، وتفعيل دور الخلاف حوله من جانب أخر.

2- يدور النصّ بين مجموعة قيود تمنع التّجديد في الآليات والمعنى، وتكتفي بما جاء عن السّلف ولكي يتمكن القارئ من الوصول إلى معاني قابعة في النصّ، ويحتاج إلى التّخلص من تلك القيود بالقراءة المعاصرة التي جددت في الآليات وكشفت عن المعنى المغاير للمُعلن، وهذا يمثل خروج عن النّسق الحاكم في الثّقافة العربيّة وهو صرخة بوجه الماضي، ودعوة لتجديد الفكر.

3- تمثل اللّغة العنصر الرّئيس في التّواصل بين الافراد، وهي ذات حاكميّة متفرعة بين العالم المادي والعالم الغيبي، وتحتاج هذه اللّغة إلى تقانات تكشف عن العلاقات التي تقيمها اللّغة بين العالمين وطُرق تشكل المعنى.

4- لا يمكن الوقوف على المعنى القابع في اعماق النصّ عندما نركن للسكونيّة، بل لا بد من الحركيّة للكشف عن المعنى العميق، وهذا يحتاج إلى التّوتر، والقلق، للكشف عن المعنى البعيد الذي يتخذ جملة تخفيات تحت ستار المعنى الظّاهر/السّطحي.

5- التّعارض سمة البحث عن المعنى في ظل من التّصارعات الفكريّة، والثّقافيّة، والسّياسيّة، والاجتماعيّة، الحاكمة على النصّ المركزي، فوجود الأنساق يكشف عن التّعارضات بين الانتقالات المعرفيّة بين تلك الأنساق: نسق العالم الذي يرى في اللّغة الدِّينيّة

مجازاً، ونسق النصّ المركزي يرى أنَّ اللّغة الدِّينيّة هي الحقيقة، ولا وجود للمجاز فيها.

6- يتجاذب النصّ المركزي عوامل لإقرار المعنى يتفاوت تأثيرها، ويتبدل فكرها، بحكم تأثير العديد من العوامل والمتغيرات من أجل اثبات نفوذها في المجتمع.

7- صراع الأنساق بين المادي والغيبي ضرورة فرضها النصّ المركزي، بحكم تفاوت المشاهد بين الدّنيويات والغيبيات، فرض تفاوت بين الحقيقي والمجازي، وبين القراءة المُنتجة وغير المُنتجة.

8- حاكميّة الحقيقة على المجاز، والمجاز على الحقيقة تنبع من الفهم الآني للنصّ، ومن مسالك المعنى عند هذا الفريق أو ذاك حتَّى صار المجاز حاكماً على التّأويل بصورة مباشرة بحسب الفهم القديم للمجاز.

9- يضيق المجاز ويتسع بحكم ضيق عقول المؤوِّلين افراداً وجماعات، فعند بعضهم يتجاوز عالمنا الدُّنيوي إلى العالم الآخروي.

10- لم يستطع العقل العربي الجمعي الافلات من سلطة النّصوص الثّانويّة: (النّبويّة، والشّروحات، والتّفسيرات ،والتّعليقات)، وهيمنتها عليه بل تحولت إلى نصوص حاكمة على النصّ الأصلي و (العقل الجمعي العربي).

11- لا يمكن تجاوز سلطة الجماعة الثّقافية التي تفرض على النصّ وتحول المعنى فيه بما ينسجم وايديولوجيتها، وهذا ينتج نوعاً من التّصادم بين الثّابت الذي رسخته الجماعة الثّقافيّة والمتحول الذي يعمل النصّ على تكوينه بفعل حركيته.

12- القرآن النصّ المركزي والفاعل الرّئيس والمحرك للكشف عن المجاز في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة، وبذلك يتوجه للنبي المرسل إليه الأوَّل الذي يفهمه حق الفهم مثلما يتوجه إلى المرسل الثَّاني الإنسان المكلف الذي يرى في فهمه صعوبة واختلاف

13- المجاز فاعل رئيس في نشوء الحضارة العربية الإسلاميّة التي وصفت بأنَّها حضارة النصّ، فهي تقوم على النصّ وتنطلق منه وتعود إليه وبين هذه الحركيّة للنصّ يتفاعل المجاز في كشف جزء من تلك الحركيّة.

14- مثّل المعنى عند الفرق الإسلاميّة محل اختلاف وصراع تشتت للفهم من النصّ المركز إلى النصّ الثّانوي، وعلى هذا تحولوا من المركز إلى الهامش، ومن المُقدَّس على المُدنَّس.

15- يثور المجاز بعض المعاني التي يرى فيها البعض بأنَّها منافية للمعنى الذي يقوم عليه النصّ المركزي (القرآن)، فيكون بذلك محل إشكاليّة عندهم في رصد تشكلات المعنى فيه.

16- علاقة التّأويل (الهيرمنيوطيقا) بالمجاز علاقة تؤدي الى تجذر المعنى في النصّ المركزي وثبوته سواء عن طريق التّأويل العام أو التّأويل الخاص، فكلّ بما يملك من وسائل تكشف عن حمولات من المعنى لم يكن ليكشف عنها السّطح.

17- جميع التّعارضات التي تقدم ذكرها انتجت اخفاقاً عاماً في الكشف عن المعنى المتمركز في طيات الآيات والسّور وانتجت عُقماً فكريّاً في الكشف عن أسباب دوام النصّ المركزي.

الفصل الرّابع

المجاز بين التّصالب والسّيولة

عند الدّكتور عبد الوهاب المسيري

(مقاربةٌ في المفهوم والتّطبيق)

الفصل الرّابع

المجاز بين التّصالب والسّيولة عند الدّكتور عبد الوهاب المسيري

(مقاربةٌ في المفهوم والتّطبيق)

اللّغة وتكوين المعرفة

صار كلّ شيء مرتبطاً بالمعنى ولا يمكن أن يتحقق النّظام الاجتماعي ويتكامل وينضج، وكذلك التّواصل خارج منظومة اللّغة القائمة على التّأويل والرّمزية في أصل هذا التّلاقي الفكري، والمعرفي، والثّقافي، وعلى هذا فـ((ثمة أسيقة للمعنى على اللّغة، فاللّغة هي الوسيلة والمعنى هو الغاية، ويمكن من خلال هذه اللّغة تمثيل الواقع في شكل معرفة كما يمكن مراكمة المعرفة... و وظيفة النّقد الأدبي والفني هي اكتشاف القيم الاخلاقيّة، والجماليّة الإنسانيّة، التي يمكن أن يهتدي بهديها المبدعون والجمهور))[1]، وعلى هذا فالمعاني يتفاوت إدراكها بحكم عقل المبدع العاكس للواقع فـ((العقل مرآة الواقع التي تعكسه ولكنها مرآة مبدعة))[2]، وعلى هذا تؤدي المعاني والرّموز دورها في تشكيل النّظام الاجتماعي ، فـ((هذه المعاني والرّموز لها دور في تشكيل السّلوك نحو جوانب النّظام الاجتماعي والمادي))[3]، والإنسان كائن اجتماعي يتأثر ويؤثر بالمحيط الاجتماعي، ويعتمد في ذلك على التّأمل الفكري، وعلى ضوء هذا فـ((الذّات الإنسانية ذات متماسكة قادرة على التّواصل مع الذّوات الأخرى بسبب التّماثل فيما بينها، فثمة إنسانيّة واحدة، وثمة معيارية عقلانيّة ماديّة يمكن للإنسان العقلاني التّوصل إليها من خلال عقله))[4]، وهو بذلك ينفتح على الوجود الكلّيّ للكون والنصّ أحد مكونات الكون،

(1) الحداثة وما بعد الحداثة:76.

(2) المصدر نفسه:70.

(3) اساسيّات علم الاجتماع الإعلامي النّظريات ولوظائف والتّاثيرات:125.

(4) الحداثة وما بعد الحداثة:76.

وكذلك من الموجودات الكونيّة ((الكـون معقـول ولـه هـدف وغايـة واضـحان ومعنـى كـلّيّ، وسطح الأشياء يختلف عن باطنها، فوراء عالم الحواس يوجد عالم ثابت مـن الكلّيـات يتجـاوز عالم التّفاصيل المباشرة، ولكن الإنسان هو أيضاً الكائن الذي يفرض المعنى على الكون))[1]، ولا يتم شيء من ذلك بـدون اللّغـة، لأنَّ الإنـسان كـائن لغـوي لا يمكنـه العـيش خـارج التّواصـل اللّغويّ، وعلى هذا فـــ((الأدب مشروط من حيث إنتاجـه وتداولـه بوجـود المجتمـع،....فـإنَّ الاجتماعي يؤدي دوراً بالغاً في انتاج الأدب، وبلؤرة الـرّؤى والمـسارات المـؤطرة لـه))[2]، وهنـا يدخل عالم الاجتماع عبد الوهاب المسيري[3] متفحصاً تلك المناطق وكاشفاً عـن دور المجـاز في صنع المعنى.

---

(1) الحداثة وما بعد الحداثة:73.

(2) علم الاجتماع الأدبي:18.

(3) عبد الوهاب مُحمَّد المسيري (1938 – 2008م)، مفكر وعـالم اجـتماع مـصري إسـلامي، ولـد في مدينـة دمنهور في مصر، وفي عام 1955م التحـق بقـسم اللّغـة الإنجليزيّـة، كلّيّـة الآداب، جامعـة الإسـكندريّة وتخرج عام 1959 م، وعين معيداً فيها عند تخرجـه، وسـافر إلى الولايـات المتحـدة عـام 1963م، حيـث حصل على الماجستير في الأدب الإنجليزي المقارن مـن جامعـة كولومبيـا بمدينـة نيويـورك عـام 1964م، وعلى الدّكتوراه من جامعة رتجرز بنيوجيرزي عـام 1969م، وعنـد عودتـه إلى مـصر قـام بالتّـدريس في جامعة عين شمس، وفي عدة جامعات عربيّة، وصدرت له عشرات الدّراسات والمقالات.

المبحث الأوَّل

مفهوم المجاز عند المسيري

اللّغة هي مجال اشتغال الإنسان وتميزه عن باقي المخلوقات، لأنَّه في ممارسة يوميه معها فـــ((اللّغة ممارسة إنسانيّة))[1]، وهذه الممارسة يتفاعل فيها الوعي واللاوعي وهي مشترك إنساني، فــ((اللّغة قد تسبق الوعي، والكلام والتّعبير الفردي، ولكنها لا تسبق هذه الإنسانيّة المشتركة))[2]، واللّغة في أوّل تجسيد للمجاز تشكل مركز اشتغاله بقدر العلاقة بين الدّال والمدلول، فــ((المجاز هو ذاته تعبير عن موقف مزدوج من اللّغة: الدّال منفصل عن المدلول، ولكنه رغم انفصاله متصل به، وبالتّالي له معنى))[3]، ويتمثل مفهوم المجاز عند الدّكتور عبد الوهاب المسيري بأنَّه ((انحراف عن المعنى يجعل التّفسير مستحيلاً، وهو لعب اللّغة الذي يشبه الغوايّة الجنسيّة التي لا هدف لها، هو حلم بالتّجاوز ولكنه لا يتحقق أبداً، وبالتّالي... فلا يوجد معنى ولا إشباع ولا تفسير، وإنَّما الجوع الدّائم))[4]، الجوع النّهم للمعنى الذي يستوعب كلّ تفاصيل الكون، والإدراك المتعلق بفهم جزئيات تلك التّفاصيل، للكائنات العضوية، والآليات الماديّة، وما يرتبط بتلك المسافة التي ينتقل فيها المجاز والتي يحتكم فيها إلى العلاقة بين الواقع والذّات، فــ((الواقع كالعمل الفني مكوَّن من مصور مجازيّة من صنع عقل الإنسان، لهذا فالواقع وهم وتعبير عن إرادة القوّة، كلّ هذا يعني أنَّه لا توجد حقيقة، وإنَّما توجد طُرق في النّظر "منظور" وهي كلّها طُرق متساويّة بسطح الواقع المتعدد المتسائل. وإذا كان الواقع سائلاً و وهمياً فكذا الذّات، فالإنسان مثل الفنان يخترع نفسه، إذ لا توجد ذات ثابتة، والذّات من اختراع الذّات، والذّات هي تعبير عن إرادة القوّة وعن الدّوافع المظلمة))[5]، وهنا تتحول الحقيقة

---

(1) اللّغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود:149.

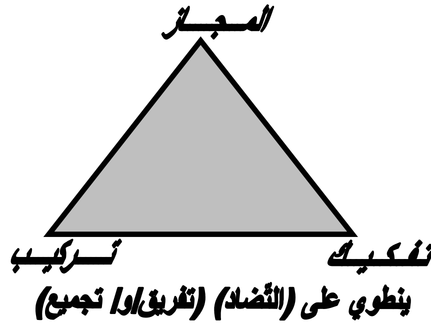
(2) المصدر نفسه:150.

(3) المصدر نفسه:160.

(4) المصدر نفسه:77.

(5) المصدر نفسه:85.

أيضاً إلى مجاز فتنعدم الحقيقة ((بل إنَّ الحقيقة إن هي إلاَّ جيش من الصّور المجازيّة تكلّس واستقر))[1]، ومن هنا تتشكل العلاقة بين الدّال والمدلول بطريقة معقدة تجعل من المجاز متحكم بالتّأويل الكاشف عن حفريات المعرفة في النصّ المُقدَّس (التّوراة/الإنجيل/القرآن الكريم)، فـــ((العلاقة بين الدَّال والمدلول أبعد ما تكون عن البساطة، فالدَّال الذي يستخدمه المرء، حتَّى قبل أن يدخله في علاقة مع المدلول، ليس أمراً واضحاً محدّد المعالم، وإنَّما هناك معناه الظّاهر، وتضميناته الكامنة، وهناك ظلال المعاني التي يكتسبها من خلال الدّوال المترادفة أو شبه المترادفة معه، ثُمَّ هناك علاقة بالدّوال الأخرى داخل وخارج النصّ، وهناك عشرات الأبعاد الأخرى للدال في حدّ ذاته، أما المدلول في حدّ ذاته، فهو الآخر في غاية التّركيب، فقد يكون حالة عاطفيّة، أو حالة عقليّة، أو حالة عاطفيّة عقليّة، أو حالة عاطفيّة أصلها مادي، أو حالة ماديّة أصلها عاطفي، أو حالة ماديّة أصلها مادي، أو حالة مأساويّة ملهاويّة تاريخيّة رعويّة يثرثر بها حكيم عجوز لا يعي تماما ما يقول!))[2]، وعلى هذا الفهم يكون المجاز عمليتين في آن واحد، فـــ((المجاز هو عملية تفكيك وتركيب))[3]، ويمكن التّمثيل له بالخطاطة الاتية:



وهذا التّعريف ينطوي على (التّفكيك) الذي يدل على غياب الإطار المرجعي اليقيني أو تدميره، وهو أمر يفضي حتماً علي النّسبية، وتعدد المنظور، أو فوضى المعنى، وهذا

(1) اللّغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود:85.

(2) المصدر نفسه:194.

(3) المصدر نفسه:175.

يؤدي إلى تدمير المركز القائم على الثّنائيّات: (الخالق/ المخلوق، الطّبيعة/المادة، العضويّة، الماديّة، الأنثويّة/الذكوريّة...)، فهو يعمل على تدمير الخطاب المهيمن الذي يخص المدلول المفارق المعني الذي تم الاعتراف به باعتباره مطلقاً ،وثابتاً، وأزليّاً، وشفافاً، وسابقاً على النّظام، الذي تخضع له كلّ المدلولات الأخرى، بمعنى أنَّه مدلول مركزي ومهيمن ويقوم بتمثيل المعنى النّهائي/المطلق/الأزلي/السّرمدي (الله) مثلاً هو هذا المدلول المتعالي، المركز، الذي يقرّ المعرفة: بِنية ومحتوي، ويمنح المؤسسة الدِّينيّة شرعيّة صياغة خطابات المعرفة الواجبة، والملزمة، ومن ثُمَّ يصبح الخطاب الدِّيني، هو الخطاب المركزي الذي تدور في فلكه كافة الخطابات المعرفية الأخرى، وتقوم هذه الاستراتيجية إذن علي افتراض أن خطاب التّفكيك يحاول أن يلغي أيّ مركزية وأيّ ميزة يمكن أن تنشأ عن وجود هذه المركزيّة، ومن ثُمَّ استبعاد المركز/الكلام، ثُمَّ اكتشاف الطّاقة الكامنة في الهامش/الكتابة[1]، ومن ثُمَّ اكتشاف أنَّ مركزيّة الكلام المدعاة لم تكن غير زيف، حيث أن كافة السّمات التي ادعاها الكلام كي يوهمنا بامتيازه قد اكتشف جاك دريدا (**Jacques Derrida**) أنَّها سمات يشترك فيها الكلام مع الكتابة، وبالمنطق المعكوس، تستبدل الصّيغة اللاهوتيّة في البدء كان الكلمة/اللّوجوس بصيغة تفكيكية الكتابة لا تكمل فقط بل تحل محل أيضاً، لأنَّ الكلام مكتوب دائم[2]، وعلى التّركيب الذي يعني العودة بالتّركيب إلى المستوى الأوّل الذي يتضمن الفهم البسيط للتركيب بعيداً عن التّأويل، وهو لا يعتمد العمق في التّفكير ويعتمد على الظّرف الآني الزّمكاني للقارئ، وبما يحقق تدعيم لما يريد إثباته من خلال الفهم السّطحي للنصّ، وعلى هذا الأساس يتموضع الفهم للمجاز عند الدّكتور عبد الوهاب المسيري حول جملة من الكشوفات المعرفيّة، ويكمن التّمثيل لها بالآتي:

---

(1) ينظر: آفاق العصر:20.

(2) ينظر:مواقع:18.

الـــــــدَّال ⟸ له عشرات الأبعاد تتحقق بـ(التّرادف، وشبه التّرادف،......).

الــمـدلول ⟸ يدور حول: (حالة عاطفيّة، حالـة عقليّـة، حالـة عاطفيّـة عقليّـة، حالة عاطفيّة أصلها مـادي، حالـة ماديّـة أصـلها عـاطفي، حالـة ماديّـة أصـلها مـادي، حالـة مأساويّة ملهاويّة تاريخيّة).

المجاز بين الانفتاح والانغلاق

يبنى التّشكُّل الكوني للغة على تراتبيّة المجاز التي تخترق جسد النصّ بتنميطـات (تـشبيهيّة، ومجازيّة لغويّة وعقليّة، واستعاريّة، وكنائيّة)، لتشكُّل شبكة معرفيّة تكـشف عـن مكنـون الـنصّ وأقنعته التـي تحجـب (المعنـى) وتـشكلاته وتفرعاتـه (ظـلال المعنـى)، ويكـشف الـدّكتور عبـد الوهاب المسيري عن عالم من المتراكمات التي تقوم على تطويع اللّغة في كـشف مكنـون العميـق من تشفيرات اللّغة على وفق آليات تجعل من المجاز ينفتح على (اللّغوي/و/الدِّيني/و/ النّفـسي)، إذ إنَّ محور اللّغة يمثل عالماً مرتبطاً ومحكماً لا يتجزأ، ليكشف عن رؤية وعلاقـة كونيّـة للإنـسان وتصوراته، وهذا النّظام ((هو علاقة اللّغة والمجاز برؤية الإنسان للكـون وتـصوره لعلاقـة الخـالق بالمخلوق، أيّ إنَّنا نربط بين عدة مجالات من النّشاط الإنساني "الدّراسـات اللّغويّـة - الدّراسـات الدِّينيّة- الدّراسات النّفسيّة"))[1]، وهـذا الفهـم للتـداخل المعـرفي لابـد منـه في البحـث البلاغـي؛ لأنَّ البلاغة لم تعد علماً منغلقاً عـلى قوننـة تـتحكم ببلاغـة الـنصّ، وتفـرض شروطهـا عليـه، بـل تـداخلت علـوم بالكـشف عـن الجـمالي والمعـرفي في الـنصّ، وفـكّ تـشفيره، وكـشفه لمـا هـو محتقب فيه، وهنا ينتقل المجاز من الكشف الجـمالي (المـادي) إلى الـتّجلي العقـلي (المعنـوي) في عمليات من الانتقال تتفاوت بحسب الإدراك، فـ((الصّورة المجازيّة وسيلة إدراكيّة لا يمكـن للمـرء أن يدرك واقعة دونها، أو حتَّى أن يعـبر عـن مكنـون نفـسه إلاَّ مـن خلالهـا))[2]، فـضلاً عـن أنَّـه

(1) اللغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود:5.

(2) المصدر نفسه:18.

يمكن توظيفها لنقل رؤية مشفرة ولكن بشكل غامض وهذا جزء من متطلبات الحداثة واشتغالها، إذ إنَّ ((الصّورة المجازيّة يمكن استخدامها كوسيلة لتمرير التّحيزات وفرضها بشكل خفي، فالمجاز يقوم بترتيب تفاصيل الواقع لنقل رؤية معينة))[1]، وعلى هذا الاشتغال يكون تحليل الصّور المجازيّة كاشفاً عن خفايا كونية/مخبوءة/مُضمَرة/لا مفكّر فيها في النّصوص، إذ ((إنَّ تحليل الصّور المجازيّة كمدخل لفهم النّصوص، أدبية كانت أم سياسيّة، وإدراك مستوياتها - الواعية وغير الواعية- منهج لم يستخدم بما فيه الكفاية في عالمنا العربي، مع أنَّ قدرته التّحليلية والتّفسيرية عالية إلى أقصى حدّ))[2]، وبذلك يشكل المجاز الرّبط بين عوالم المادة/الغيب/المعنوي: المحسوس، فـ((الحركة العامة للمجاز هي ربط العنصر المادي البسيط بعناصر معنوية مركبة، وربط ما هو معروف ومحسوس "عالم الشّهادة" بما هو غير معروف وغير محسوس "عالم الغيب" حتّى يصبح غير المعروف وغير المحسوس أكثر قرباً منا نحن البشر الذين نعيش في عالم المادة وداخل حدوده، وإن كنا نحلم بما وراءه، وبذا تصبح الدّوال اللّغوية أكثر اتساعاً وتركيباً))[3]، ويتشكل هذا الاتساع بعمليّة من التّوالد ضمن نسق تقويضي للقديم وانفتاح للجديد، إذ ((إنَّ الصّورة الجديدة تقوض الصّورة القديمة تماماً وتقلب الأمور رأساً على عقب))[4].

أُطر المجاز في العالم الغربي (ما قبل الحداثة)

تدور الصّورة المجازيّة في العالم الغربي وفي ظل عالم ما قبل الحداثة في إطارين نموذجين لا يجوز الخروج عنهما وهما: المجاز الآلي، والمجاز العضوي الأوّل: له اشتغاله على المجازات الماديّة التي تشتغل برتابة دقيقة ولا يجوز الخروج عنها، والآخر: يشتغل

(1) اللغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود:19.

(2) المصدر نفسه:27.

(3) المصدر نفسه:17.

(4) المصدر نفسه:110.

على المجازات العضويّة الحيّة التي تدور في أُطر الكائن العضوي وما يرتبط به، إذ ((إنَّ الإنسان يدرك العالم من خلال عدة صور مجازيّة تعبر عن نماذج إدراكيّة، ومن أهمها الصّورتان المجازيتان الآلية والعضوية اللّتان تجسدان نموذجين أساسيين: نموذج آلي، ونموذج عضوي...الصّورة المجازيّة الأوَّلى تصور العالم على هيئة كائن حيّ وحركته عضوية، فهو ينمو بشكل عضوي، أما الثّانية: فتصور العالم على هيئة آلة حركتها آلية، فهو يتحرك بشكل آلي رتيب))[1]، وهذا يجعل المجاز ينتقل بين هاتين الصّورتين بطريقة تراتبيّة واستمراريّة، وفي الوقت نفسه يوجد تضاد بينهما، فـــ((يمكن القول إنَّ الحضارة الغربية تدور إطار نموذجين: واحد: آلي، والآخر: عضوي، يحتوي كلّ واحد منهما صورة مجازيّة مختلفة: العالم كآلة، أو العالم ككائن حيّ))[2]، وهنا يبدأ المشروع المعرفي الغربي (ما قبل الحداثة) يتدخل في حل مشكلة النّسق في المجتمع الغربي بوساطة المجاز، فـــ((الإنسان داخل النّسقين إنسان طبيعي/مادي، جزء من كلِّ طبيعي/مادي، وهو كلّ يدور بشكل إلي في المنظومات الماديّة، وينمو بشكل عضوي في المنظومات العضويّة، ولكن الإنسان في كلا الحالتين كائن طبيعي لا حول له ولا قوّة))[3]، وفي خضم هذا الاشتغال تشكل (ما بعد الحداثة) حضورها في التّشكّل التّكويني للمجاز الذي يتعلق بمرجعية المجاز ((المرجعيّة حين تكمن الذّات أو الموضوع، يظهر عالم الثّنائية الصّلبة التي تعبر عنه صور مجازية "الآلة أو النّبات" بشكل كافٍ ولكن حينما يزداد كمون المرجعيّة وتتجلى في كلِّ المخلوقات، فإنَّ المرجعية ذاتها تختفي، ولا تصلح لا الصّور المجازيّة الآليّة ولا العضويّة، وتظهر مجموعة من الصّور المجازيّة الجيدة))[4]، وهنا يتحقق الانتقال من التّصالب إلى السّيولة في الصّورة التي تكشف عن السّاق الجذموري

(1) اللّغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود:28.

(2) المصدر نفسه:43.

(3) المصدر نفسه:43.

(4) المصدر نفسه:46.

الذي يحتوي على تمثلات للمعنى والتي لا يمكن أن توضع في إطار معرفي معين، بل تعتمد على لحظات الكشف المطلقة والتي لا يمكن لها التّوقف في الآن أو المستقبل بل في استمرارية من التّوالد والانفتاح المعرفي من أجل الكشف عن مركز الكون وطريقة الكشف عن المعرفة للوقوف على المعنى في حالة التّشكّل النّهائي.

مميزات المجاز

للمجاز مجموعة من المميزات في فكر الدّكتور عبد الوهاب المسيري، فلم يعد الفهم التّجزئيي قائماً عنده بل اتسع فهم المجاز ليحقق ذاته في الكشف عن اللامحدود ومن هذه المميزات ما يأتي:

1- المجاز يصدر عن إدراك الإنسان لحدوده الأرضيّة[(1)].

2- المجاز يؤكد الصّلة بين الأشياء، ولكنه في تأكيده الصّلة يؤكد المسافة بينها[(2)].

3- المجاز يصدر عن الإيمان بثنائية العالم[(3)].

4- المجاز تعبير عن إمكانيّة التّواصل مع البشر[(4)].

5- المجاز يؤكد كّل من اتصال والانفصال بين الدَّال والمدلول، كما يؤكد المسافة التي تفصل بينهما، وإمكانية التّفاعل بينهما[(5)].

6- لغة المجاز تعبيراً عن محاولة الوصول إلى قدر معقول من اليقين، ومحاولة التّقرب من الإله[(6)].

7- المجاز رؤية كاملة للكون: علاقة الإله بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالإنسان، وعلاقة الإنسان بالطّبيعة[(7)].

---

(1) اللغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود:159.

(2) المصدر نفسه:160.

(3) المصدر نفسه:160.

(4) المصدر نفسه:160.

(5) المصدر نفسه:164.

(6) المصدر نفسه:165.

(7) المصدر نفسه:165.

المجاز بين الاجتهاد والهجوم

لابد للكشف عن المعنى من الاجتهاد العقلي للكشف عن تشفيرات النصّ وترميزاته حتَّى نصلّ على درجة قصوى من درجات المعنى، فهو مثل المجاز في حركتيه من عقل الإنسان على النصّ، ذلك ((أنَّ الاجتهاد "مثل المجاز" يأخذ نفس الشّكل، الاتصال بين عقل الإنسان والنصّ، يعقبه انفصال "تجريد النّموذج"، ثُمَّ يعقبه اتصال "العودة إلى النصّ للاحتكام إليه"، في حركة حلزونية لا متناهية للوصول إلى المعنى، ولكن المعنى الذي يتوصل إليه المجتهد ليس نهائياً، إذ تجب عليه العودة دائماً إلى النصّ المُقدَّس، أيّ أنَّ الاجتهاد يأخذ شكل حلقة حلزونية منفتحة))[1]، وعلى هذا فالعلاقة القائمة بين الاجتهاد والنصّ التّماثل في القراءة، ولم يسلم المجاز من الهجوم ضمن الطر التّقليديّة التي تتمسك بالمعنى الحرفي للنصّ، فـ((الهجوم على لغة المجاز والاستعارة هو هجوم على تجاوز الإله للعالم، وعلى فكرة أنَّ الإله يتجلى في التّاريخ والطّبيعة دون أن يتطابق معهما أو يكمن فيهما "فثمة علاقة اتصال وانفصال"، وهو أيضاً هجوم على إنسانيّة الإنسان باعتباره كائناً مركباً ربانيّاً يحوي في داخله عناصر طبيعة، كما يحوي ما لا يمكن ردّه إلى المادة فعلاقته بالطّبيعة هي أيضاً علاقة اتصال وانفصال))[2]، وهنا يمكن الكشف عن أسباب الهجوم على المجاز الكائن في المحدود:

1- هجوم على تجاوز الإله العالم المادي إلى العالم اللامحدود.

2- تجلي سنن الإله في الطّبيعة والتّاريخ في علاقة من الاتصال والانفصال.

3- الكائن اللّغوي كائن مركب يحتوي العناصر المادية وغير المادية، وهو أيضاً في حالة توحد مع الإله في علاقة الاتصال والانفصال ضمن عالمه ولكن من المحدود إلى اللامحدود.

(1) اللغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود:161.

(2) المصدر نفسه:177-178.

المبحث الثّاني

المجاز بين الإدراك والحضور الأنثوي

تركز الاهتمام في العالم الغربي على الجسد والجنس أكثر من الأهمام بالرّوح، وهـذا فـرض (حضور الأنثى) بوصفها المركز في العالم، وفي اطار هذا التّوصيف انبثقت المضامين الآتية:

التّوالد المجازي والانفتاح على (الجسد والجنس)

يشكل الجسد صورة مجازية تتعلق بالتّشكل الجديد الذي يكـشف عـن التّراجـع عـن نظام الثّنائيات الكونيّة إلى عالم الانفتاح على السّيولة حيث تلغى كلّ التّصالبات، ويتحقـق للجسد أيديولوجيته التي تنفتح بعد حين على الجنس ((هذه الصّور العضويّة تتحوَّل، مـع تزايد معـدلات الحلوليّـة والكمونيّـة، إلى صـور مجازيـة جـسدية، ثُـمَّ جنـسية))[1]، حيـث اشتغالات الحداثة ضمن منظومة متراصة من الأفكار ومتتابعـة مـن المعـارف، فـــ((قـد منح الجسد "والجنس" أسبقيّة معرفيّة وأخلاقيّة على كلّ شيء، فهـما المرجعيّـة الكامنـة في المـادة، ويحـلاّن في المنظومـة الحديثـة الماديـة محـلَّ الإلـه في المنظومـات التّوحيديـة الرّوحيّة))[2]، فهم يعدون الجسد مركز المعنى وتشكلاته مع الجنس وانفتاحاتـه في كـشف داخل النّفس؛ لأنَّ الجسد والجنس يتحدث قبل اللّغة[3]، فهـو ((يظهـر الجـنس...كوسـيلة تواصل تقـوم بحـل إشـكاليّة علاقـة الـدّال بالمـدلول عـن طريـق إلغائهـا))[4]، وعـلى هـذا فـــــ((إنَّ الجنس سيصبح المطلق النّهائي للإنسان الطّبيعي الحديث، كما بالنّسبة للإنسان الطبيعي الأوّل))[5]، وهـذا يعنـي أنَّ الكـون صـار تـشكّله اشـبه بالعلميّـة الجنـسيّة التـي

---

(1) اللّغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود:61.

(2) المصدر نفسه:50.

(3) المصدر نفسه:146.

(4) المصدر نفسه:173.

(5) المصدر نفسه:81.

يتغذى عليها الفكر القبّالي، و((قد طوّر الفكر القبّالي كثيراً من الأفكار والصّور المجازيّة الجنسية الجنينيّة في العهد القديم ومنحها قدراً من المركزيّة، وأصبحت الصّورة المجازية الجنسيّة "أيّ تشبيه تماسك أجزاء الكون بالجماع" صورة مجازيّة أساسيّة لا يمكن إدراك العالم بدونها))[1].

المجاز وانتصار الحضور الأنثوي

لم يعد فهم النصّ فهماً مقيداً في الحضور المعرفي الاصطلاحي، فهو قد انتقل من السّكونيّة إلى الحركيّة، ضمن نسق الكشف المعرفي وأصبح موضعاً للجدل بين الباحثين كلّ يسوق ما ينسجم مع توجه المعرفي في حالات من إثبات طبيعة التّعامل مع تلك النّصوص لتصبح اللّغة المجازيّة انتصار للأنثى على الذّكر، فقد ((تغير مفهوم النصّ الأدبي، فلم يعد عملاً فنياً نتيجة لوعي الفنان وتجاوزه لذاته الضّيقة، ومحاولته الدّائبة أن يفرض معنى على المادة الطّبيعة التي لا معنى لها، وإنّما أصبحت الصّورة المجازية التّفسيريّة هي اللّذة الجنسيّة والرّغبة الجنسيّة، وأصبح النصّ هو الأنثى المنفتحة، والقراءة الصّحيحة هي الاستسلام تماماً لإغواء لغة النصّ ولمجموعة من الصّور تُفقد العقل هيمنته وسيطرته))[2]، الأنثى بجسدها المركب من الدّال والمدلول، والذّكر بجسده البسيط هو انتصار للأنثى، فـــ((استخدام اللّغة المجازية الملتوية، والانحراف عن النّطق السّليم، هو انتصار للأنثى بجسدها المركب على الذّكر بجسده البسيط))[3]، وحتّى يبقى الجوع المعرفي مستمراً ولا يوجد استقرار على أرض يكون فيها المجاز جزءاً من التّشكّل التّحتاني، لأنَّ ((المجاز هو انحراف عن المعنى يجعل التّفسير مستحيلاً، وهو لعب اللّغة الذي يشبه الغوايّة الجنسيّة التي لا هدف لها، هو حلم

(1) اللّغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود:65.

(2) المصدر نفسه:77.

(3) المصدر نفسه:76.

بالتّجاوز ولكنه لا يتحقق أبداً، وبالتّالي... فلا يوجد معنى ولا إشباع ولا تفسير، وإنَّما الجوع الدّائم))[1]، الذي لا يمكن للقارئ اشباعه ولا يمكن القول بنهائية المعنى بل هو في لحظات من الولادات المستمرة التي لا تعرف غير الدّال اباً لها وما سواه المداليل هي ناتج من اشباع آني لغريزة التّأويل للنصّ (الأنثى) في لحظة من محاولات الكشف عن المعنى وظلاله في عوالم السّيولة.

المجاز وسيلة إدراكيّة توصل للإله

يمثل المجاز الوسيلة المهمة للكشف المعرفي والإدراك عند الدّكتور عبد الوهاب المسيري في لحظات من الإنفتاحات على الكون بما فيه من تجليات وكشف للبعد المركزي فيه (الإله) وأين يكمن؟.، ومن هو الكاشف عن لحظات الكمون تلك؟.، فـــ((المجاز ليس وسيلتنا لإدراك الوجود الإنساني وحسب، وإنَّما هو وسيلتنا لإدراك الإله، إذ إنه يربط بين بعض صفات الإله المتجاوزة للإسماع والإبصار من جهة، وبعض الشّواهد الماديّة التي تدركها الإسماع والإبصار من جهة أخرى، فهو ربط بين المحدود الإنساني واللامحدود الإلهي))[2]، وهذا اللّقاء بين المحدود واللامحدود يخلق التّضاد في عقل الإنسان الباحث عن المعنى وتشظياته بحدود معرفته المحدودة في قبال الذّات اللامحدودة فأسس له فهماً مجازياً لهذا المعنى الكامن في النصّ من أجل الانفتاح على الكون في فضاءاته اللامحدودة.

فاعليّة المجاز في النصّين: المُقدَّس والعلماني

النصّ المُقدَّس نصّ له فاعليّة المركز في المجتمع العربي والغربي قبل أن يتجاوزه، ومن أجل ذلك كان في الصّدارة عند الباحثين، و((النصّ المُقدَّس...نصّ مجازي توليدي، لا يمكن فهمه إلاَّ بادراك طبيعته المجازية، فهو نصّ يشير إلى الدُّنيا والآخرة، عالم

(1) اللّغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود:77.

(2) المصدر نفسه:158.

الشّهادة، وعالم الغيب، عالم الحواس وما وراء الحواس، فهو نصّ ثنائيّاً وليس واحديّاً))[1]، هذا الثّنائيّات التي يرتكز عليها النصّ المُقدَّس تكشف عن مزيد من الدّلالات وتعدد الاحتمالات في المعنى، والمجاز منها فهو يرتكز على ثنائيّة الحقيقة/المجاز، و ((وجود المجاز يعني أنَّ النصّ المُقدَّس "رسالة الإله للإنسان، نصّ توليدي مركب، متعدد المعاني والمستويات، بعضها ظاهر وبعضها كامن، ولكنها في كلّيتها وتفاعلها تولد المعنى الذي يمكن الوصول إليه من خلال الاجتهاد "لا من خلال العرفان أو التّفسير الحرفي..." ويدرك عقل المجتهد الطّبيعية المجازيّة للنصّ "فهو ليس صيغة سحرية، ولا تجسداُ إلهيا"، ويحاول من خلال عملية تفسيريّة مركبة الوصول إلى معناه المركب الظّاهر والباطن))[2]، في قبال النصّ المُقدَّس توجد النّصوص العلمانيّة التي تعالج مضامين دنيويّة في قدر غدراك الكائن اللّغوي لما يدور في عالمه المحدود، فـــ((النصّ العلماني فهو نص دقيق، ترتبط فيه الدّوال بمدلولات حسيّة أو ماديّة، فهو نصّ يشير إلى الدّنيا وعالم الحواس والمادة وحسب))[3]، وعلى هذا يمكن بأنَّ النصّ كتلة متراصة من الأفكار حوال الإنسان تكوينها لتوصيل فكره عن عالمه وتعزيز علاقته بالأخر، ذلك ((أنَّ أيّ نصّ كتبته يد إنسان هو مجموعة من الدّوال التي تشير من خلال علاقتها الدّاخلية، إلى مجموعة من المدلولات والعلاقات الخارجية، ولابد ثمة أفكاراً كونها هذا الإنسان، كاتب النصّ، في عقله وقلبه عن مجموعة من الظّواهر والعلاقات في الواقع، أراد أن يعبر عنها من خلال مجموعة من الدّوال "يتصور" أنّها في علاقاتها الدّاخلية تشاكل الواقع "أو المدلول" الخارجي))[4]، وهذا النصّ يرتكز على المجاز ولا يمكن اغفال دوره في تحقيق التّجاوز والتّنافذ بين العالمين الكونين عالم الإنسان وعالم الإله.

(1) اللّغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود:176.

(2) المصدر نفسه:160.

(3) المصدر نفسه:176.

(4) المصدر نفسه:193.

نمذجة المجاز

قراءات تجريبيّة في التّصالب والسّيولة للمجاز

حلل الدّكتور عبد الوهاب المسيري العديد من الـنّماذج التـي تثبـت مـا حـاول إثباتـه في بحثه، فهو تحدث عن الـنصّ العلـماني وعـرّج عـلى الـنصّ المُقـدَّس (القـرآني) للكـشف صحة الفرضيات التي استدل بها على ما خرج إليه من نتائج في البحث، ونحن نذكر نموذجـاً واحـداً من أجل إيضاح فكرته في هذا الموضوع، ففي قوله تعالى: ((**الـلـه نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَـبٌ دُرِّيٌّ يُوقَـدُ مِـنْ شَـجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَـلَى نُـورٍ يَهْـدِي الـلـه لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ الـلـه الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَالـلـه بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**))[1]، يبدأ الـدّكتور عبد الوهاب المسيري الإجراء التّطبيقي على المجـاز مـن خـلال الكـشف عـن البِنيـة المُـشكَّلة للمجاز ويركز على مفردة (النّور) التي تشكل المحور المركزي للكشف عن التّجلي الإلهي لهـذا النّور، فــ((إنَّ البِنية العامة للمجاز هي تقريب الـلـه من الإنسان من خلال استخدام عناصر من عالم الإنسان المحسوس يتم الرّبط بينها وبين الـلـه (الـلـه مثل النّور)، وتتم عملية الفصل (وتأكيد التّجاوز وعدم الكمون) على نطاق مركّب للغاية، تظهر في تكثيف المجاز حتَّى لا نرى مركزاً واضحاً، ولا نرى علاقـة محـدودة بـين الـلــه والنّـور، إلى أن نـصل إلى الـصّورة المجازيّـة (نور على نور) وهي صورة بلا مركز، خاليّة تماماً من أيّ كمون أو حلول أو تجسّد، تعـبّر عـن المركز المتجاوز، وحين نفقد الإحساس بالمركز، فإننـا نـدرك الإلـه مـن خـلال المجـاز، ولكننـا لا نسقط في الإحساس بأنَّه تمت الإحاطة به تماماً مـن خـلال تـشبهيه بعنـاصر أرضـيّة، إذ يظـل إحساسنا بتجاوز الـلـه عزّ وجلّ للطبيعـة والتّـاريخ إحـساساً عميقـاً، فهـو مثـل النّـور ولكنـه

(1) سورة النّور:35.

ليس بنور...فليس كمثله شيء))[1]، وهذا الإجراء على سرعته في الكـشف وتكثيفـه في الفحـص يكشف عن سلسلة مقولات علمية هي:

1- البِنية العامة للمجاز هي تقريب اللـه من الإنسان من خلال اسـتخدام عنـاصر مـن عـالم الإنسان المحسوس، يتم الرّبط بينها وبين اللـه (اللـه مثل النّور).

2- التّشكّل المادي للتّصوير التّشبيهي يعتمد على المادة المحسوس، فهو يماثل عقلي (معنـوي) بــ(محسوس):

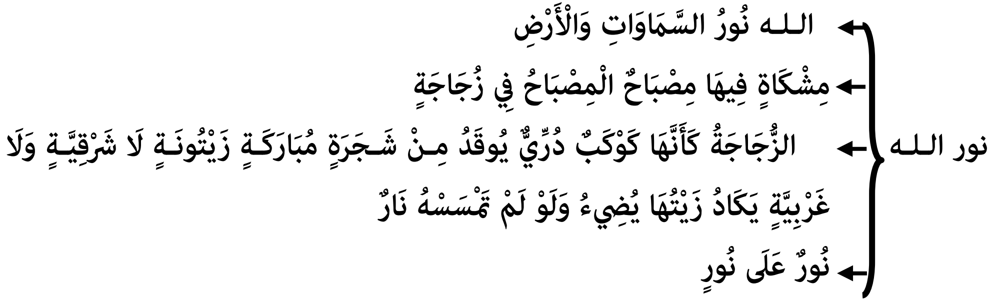
أ- **(اللـه نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ).**

ب- **(مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ).**

ج- **(الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَـادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ).**

د- **(نُورٌ عَلَى نُورٍ).**

فهو يعتمد على التّشكّل البِنائي الـثّلاثي في لحظـات مـن التّوالـد التّـصويري المجـازي يـتم الكشف فيه عن (نور اللـه):



3- تتم عملية الفصل (وتأكيد التّجاوز وعدم الكمون) على نطاق مركّب للغاية.

4- التّشبيه يعتمد على عمليّـة الفـصل عـدم حلـول الإلـه في الإنـسان أو الطبيعـة، أو حلـول الإنـسان في الإلـه أو الطبّيعـة، فاللــه تعـالى متجـاوز للكمـون، فهـو في وضـع لا يدركـه الإنسان؛ لأنه خارج الإدراك والتّصوير المحسوس هو للتقريب التّصويري.

---

(1) اللّغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود:159.

5- تظهر هذه المضامين في تكثيف المجاز حتَّى لا نرى مركزاً واضحاً.

6- اختفاء المركز في التّصوير المجازي، فلم يعد هناك مركزاً ينتهي إليه التّصوير ويـتم الارتكـاز عليه، فالإنسان لم يتمكن من القبض على (النّور) ولم يعرف مبـدأ للحلوليّـة، لـذلك الإلـه فهو يبقى متجاوزاً لا يُعرف إلاَّ بما عرف به نفسه.

7- ولا نرى علاقة محدودة بين (اللـه) و (النّور)، فالعلاقة بين (اللـه تعالى) و (النّور) هي علاقـة منفتحة بين وغير منغلقة وبما يجعل المعنى غير منتهي ومفتوح ولا يمكن إدراكه.

8- إلى أن نصل إلى الصّورة المجازيّة (نور على نور) وهي صورة بلا مركز، خاليّـة تماماً مـن أيّ كمون أو حلول أو تجسّد، تعبّر عن المركز المتجاوز، فالتّصوير المجازي يحـاول أن يكـشف عن المركز في الكون (اللـه تعالى) ولكن الإنسان لم يستطع حتَّى مع توظيف الحـواس أن يدرك المركز، فاللـه سبحانه وتعالى في هذا التّصوير انفتح على عوالم أرضيه تـشكل جـزءاً من الكون في مرحلة من الاتصال والانفصال، لحظة انفصال الـذّات المُقدَّسـة عـن الكـون ولحظة اتصال النّور الإلهي بالنّور الأرضي المحسوس في عملية تخلق شعوراً بعـدم وجـود المركز في النصّ المُقدَّس.

9- حين نفقـد الإحـساس بـالمركز، فإننـا نـدرك الإلـه مـن خـلال المجـاز، ولكننـا لا نـسقط في الإحساس بأنَّه تمت الإحاطة به تماماً من خلال تشبهيّه بعناصر أرضيّة، إذ يظل إحـساسنا بتجاوز اللـه عزّ وجلّ للطبيعة والتّاريخ إحساساً عميقاً، فهو مثل النّور ولكنه ليس بنور.

10- هذا الإحساس المتولد من المجاز يخلق تضاداً مركباً في ذهن القارئ بأنَّـه اقـترب مـن الـذّات ومعرفه كنها، ولكنه ينتهي بأنَّه لم يعرف عن الـذّات المُقدَّسـة شـيئاً في ظـل توالـد التّـصوير التّشبيهي، لينتهي إلى أنَّ عدم المعرفة هي المحصلة من التّأويل والمجاز.

جملة المآخذ على مشروع المسيري

يسجل على الدّكتور عبد الوهاب المسيري جملة من المآخذ أو الخصومة المعرفة وهي ترتكز على ما يأتي:

1- لعلّ في الطّرح المذكور ما يحفز الباحث على الخروج من ربقة المجاز المغلق إلى المجاز المُفتوح، الذي يتحقق معه الكشف المعرفي لعناصر تتخطى الإدراك البشري في مواضع محدودة في النصّ المُقدَّس (القرآن)، ولكن الدّكتور عبد الوهاب المسيري في الإجراء التّطبيقي لم ينفتح على النصّ المركزي في الثّقافة العربيّة القرآن الكريم بل تركز في الكشف المعرفي على النصّ العلماني، وانفتح مع مقولات الأرضي وابتعد عن السّماوي، وهو في ذلك يناقض ما جرى طرحه من أنَّ هذا النّهج لم يوظف بصورة مكثفة للكشف عن المسائل المعرفيّة وهو مهم في الكشف المضموني لتلك المسائل.

2- إنَّ الدّكتور عبد الوهاب المسيري حاول أن يستقرأ المناهج النّقديّة الحديثة وما بعدها في الانفتاح مع المجاز إلاَّ أنَّ الجانب الاجتماعي والفلسفي ظل المهمين في الكشف عن الخلفيات المعرفيّة (الفلسفيّة) لتلك المناهج.

3- عالج التّداخل في المسائل الدّقيقة وخصوصاً علاقة الجسد والجنس في المجاز، ولكن الطّرح على جدته لم يكشف عن نمذجة تكشف إشتغالية المجاز على ذلك الموضوع على الرّغم من اشتغال الفكر الغربي عليه بصورة واسعة.

4- هناك نقاط لم يشر إليها الدّكتور عبد الوهاب المسيري، وخصوصاً العلاقة التي تربط الدَّال والمدلول فهو اكتفى بالعرض لتوتر العلاقة بينهما مبتعداً عن الضّابط في تلك العلاقة.

5- اتساع أفق المجاز يجعل كلّ ما موجود هو في محيط المجازيّة، وبالنّتيجة تكاد تنعدم وجود الحقيقة ضمن هذا التّصارع على المعنى.

أفق المدار المعرفي

بعد التّقصي عن المجاز ودوره في تشكيل المعنى وظلال المعنى، وتخطي عالم المحدود إلى اللامحدود انكشف الآتي:

1- اعتمد الدّكتور عبد الوهاب المسيري في الكشف المعرفي للمجاز على الأثر المفتوح المتولد منه، فهو يمثل وسيلة إدراكيّة للكون تكشف عن مكنونات لم يكشف عنها بسبب قصور المنهج والمجاز قادر على الكشف المعرفي.

2- لم يعد الدّال منفصلاً عن المدلول بل هما في حالة توالد لا ينقطع ولكن يتوقف في لحظات زمانيّة، ومكانيّة، وقسريّة، بغية الفهم الآني لما هو مكتوب.

3- (فوضى المعنى) يجب أن تتوقف عند حدّ معين على الرّغم من انتهاء الثّنائيّات القائمة على التّصالب ولكن حالة السّيولة التي تعزل نظام الثّنائيات إلى السّيولة تبقى هي الفكر المهمين حالياً على المناهج التي يشتغل عليها النّقد في الكشف عن المعنى.

4- الجسد والجنس في حالة من التّداخل تمثل مشهداً مهما يعتمد على المجاز في الكشف المضموني، وهو يمثل الحالة السّائلة الآن في المجتمع وإليها يعود معظم المجاز.

5- لم يعد هناك شيئاً مفسِّراً بلا مرجعية ثقافيّة بل أصبح المجاز هو المرجع للانتقال من اللامعنى إلى المعنى.

6- البلاغة لم تعد تلك القوانين المعياريّة القارّة، بل صارة ثورة من النّشاط المعرفي التي تتلاقح مع مختلف العلوم للكشف عن التّكوينين: اللّغويّ، وغير اللّغويّ داخل النصّ.

7- المجاز يمثل الجوع الدّائم للمعنى غير المُنتهي وغير المُنقطع، فهو تجاوز مستمر للمعنى مثل الفعل الجنسي الذي لا يكاد ينتهي حتَّى يشعر بالجنس من جديد بفعل غوايّة الأنثى والحرمان من المعنى كذلك.

8- انعدام الحقيقة فلا حقيقة قائمة في الوجود، لأنَّ الواقع عبارة عن وهم من صنع عقل الإنسان، وبالنّتيجة فالواقع سائل ولا تصالب فيه، وهي في كينونتها جيوش من الصّور استقر في العقل وظن أنَّها هي الحقيقة.

9- العلاقة بين الدَّال والمدلول علاقة معقدة فيها من التّداخلات ما يجعل عمليـة التّفكيـك في تعقيدات، وعملية التّركيب في تعقيـد أكـبر، لأنَّ الـدّال لـيس واضـح المعـالم كـما نعتقـد، والمدلول وافتراق الظّروف المُنتجة والمُسببة له والتّأثيرات المحيطة به.

10- المجاز فاعل رئيس في كشف الواقع بعد تمريره عبر عمليـات التّفكيـك، وإعـادة التّركيـب بواسطة تعاور النّفسي، والعقلي، والدِّيني، بصورة متعاقبة على الصّور المجازيّة مـن أجـل ترتيب تفاصل الواقع، لتمرير صورة نسقيّة خفية من خلال النصّ الايديولوجي.

11- المجـاز يعمـل عـلى اتـساع الـدّوال عـبر التّـنقلات مـن العـالم المحـسوس (المـادي) (عـالم الشّهادة)، إلى العالم الغيبي (غير المحسوس) (عالم الغيب) وما ينتج عن ذلك مـن حركيّـة تطيح بثبات المعنى.

12- يكشف المجاز عـن انقـسامات في الفكـر الغـربي في حركيتـه وقدرتـه عـلى الكـشف عـن المعنى، فالمجاز نوعان: مجاز آلي، ومجاز عضوي، ولكـلّ مـنهما هدفـه ووظيفـة في تـأطير المعنى في عالم لم يعد الثّبات مركزاً له بل التّشظي الفاعل الرّئيس فيه.

13- الجنس صار المطلق والمولد لكلِّ حراك فكري في المجتمـع، لـكي تهمـين الـصّورة المجازيّـة الجنسيّة على التّفكير الكلّي للإنسان.

14- لم يعد العمل الأدبي ضمن التّقاليد العريقة لمؤسسة النّقد، بل غادرها الى اللّذة الجنـسيّة ومتعة الجماع الأبدي، فالنصّ (أنثى) منفتحة على أيّ كشف عن المعنى دون توقف مثل الرّغبة الجنسيّة التي لا تهدأ ولا يمكن كبتها.

15- يدخل المجاز في علاقة مـع اللامحـدود فهـو يـشكل وسـيلة لإدراك اللامحـدود (الإلـه) في عرف المؤسسة الغربيّة التي تحاول المرور على المحدود لإدراك عالم اللامحدود، فهو يمثـل رؤية كونيّة لكلّ تمظهرات (الإله/و/الطّبيعة/و/الإنسان).

16- تعرض المجاز إلى الهجوم من قبل الافراد والمؤسسات التـي تحـاول التّقليـل مـن شـأنه في الكشف عن عالمي: الشّهادة والغيب، وعلى هـذا فـالهجوم عليـه هـو هجـوم عـلى عـالم الغيب، قبل أن يكون هجوماً على عالم الشّهادة.

الفصل الخامس

المعنى بين الفهمين: الحقيقي والمجازي

عند الدّكتور مُحمَّد أركون

الفصل الخامس

المعنى بين الفهمين: الحقيقي والمجازي

عند الدّكتور مُحمَّد أركون

حركيّة المعنى للكشف عن المجاز

لابد من حركة ارتداديّة للمعنى بين الحقيقة والمجاز حتى يتم الانتقال من الحقيقة الى المجاز بوجود القرائن والعلاقات التي تساعد القارئ على كشف ظلال المعنى في النصّ من أجل أن يتمكن القارئ من الحصول على المضامين القصديّة في النصّ فالمجاز عند "جيرار جينت" يعبر ((عن كلّ أنواع التّحولات في المعنى، وإلى أشكال الالحاق والتّقديم، وانتقال الشّخصيات والكاتب))[1]، وهذا يعني أن المجاز وجد ((ليدل على الحقائق لا ليصرف عنها ويصبح غاية في حدّ ذاته، وكذلك الحياة الدُّنيا التي ما كانت إلاَّ مجازاً يؤدي إلى الحياة الباقيّة، فما اشبه هذه الثّنائيات: المجاز والحقيقة، الخيال والواقع، الدُّنيا والآخرة، وبذلك تتضح الصّورة في ضآلة الأوَّل تجاه الثّاني، ولا يستمد الأوَّل قيمته إلاَّ من الثّاني الذي به تدرك كينونته وقوامه واستمراريته))[2].

---

(1) الانتقال المجازي من الصّورة إلى التّخييل:4.

(2) المجاز بين التّأصيل البلاغي العربي والأسلوبيات الحديثة:337.

المبحث الأوّل

التّصارع الفكري والحفر المعرفي (تنازع وخصومات)

لا يمكن للبحث العلمي الاستقرار في ظل تصارع المؤسسات/أو/السّلطات (الدِّينيّة) من جهة، و (السّياسيّة) من جهة أخرى، فالكلّ يحاول الاستيلاء على المعنى وتوظيفه بما يخدم المصالح الآنيّة، وهنا جرى التّأسيس (لنشأة المعنى) و (تدمير المعنى) في الآن نفسه، واشتد الصّراع بعد ظهور (الملل والنّحل)، وكان الحراك في القرنين الأوَّل الهجري لم يزل في بداية الظّهور واستعر مع قيام الدّولتين الأمويّة والعباسيّة، إذ ((نلاحظ أنَّ الدّولتين الأمويّة ثُمَّ العباسيّة كانتا بحاجة إلى هذه الاخبار من أجل تشكيل "ارثوذكسية" دينية، وتشكيل تراث ثقافي ضروري لترسيخ شرعيّة "السّلطة "الإسلاميّة والحفاظ على وحدتها))[1]، فالهدف كان السّلطة واستمرار الهيمنة عن طريق كسر الإرادات وإن تعددت، لذلك افادت هاتين الدّولتين من دعم الشّخصيّات العلميّة الموالية لها والشِّعراء كذلك وغيرهم، فكانت للشاعر سيادة وخصوصاً في الدّولتين الأمويّة والعباسيّة، فقد ((كانت الدّولة الجديدة بحاجة إلى مساعدة الشَّاعر مثلما كانت بحاجة لدعم الشّخصيات الدِّينية الكبرى))[2]، وعلى حساب المعنى الحقيقي الذي انطوى عليه النصّ القرآني، وهذا مثل عند المعاصرين عاملاً استفزازيّاً فنشأ الحفر المعرفي للكشف عن النّوايا في التّأسيس لتلك الحقبة والكشف عن اللامفكّر فيه والكشف عن المخبوء، والدّكتور مُحمَّد أركون[3]، أحد العلماء الذين سعوا لقراءة التّراث الاسلامي بالانطلاق من هذا المبدأ، لغرض الكشف عن المعنى الحقيقي والمقصدي في النصّ القرآني بعيداً عن

(1) الفكر الإسلامي قراءة علميّة:23.

(2) المصدر نفسه:171.

(3) الدّكتور مُحمَّد أركون (1928 – 2010م) مفكر جزائري/فرنسي له توجه ما بعد حداثي (وراء حداثي)، ينتقد العقل الإسلامي وفكر الحداثة اعتماداً على الأنثروبولوجيّا التّاريخيّة، ويسعى إلى تأسيس علم الإسلاميّات التّطبيقيّة، حاصل على دكتوراه في الفلسفة من جامعة السّوربون سنة 1968م، عمل من 1961-1991م، أستاذاً جامعيّاً في جامعة السّوربون، وله العديد من المؤلفات.

المصالح الفئويّة، وعلى هذا يدعو أركون للابتعـاد عـن مرحلـة التّلاعـب الـسّيميائي أو الـدّلالي التي مثلت مرحلة التّأسيس الأوَّلى، ذلك ((أنَّ آيات القرآن تنـزع مـن سـياقها- أيّ مـن سـياق القرآن ولحظة القرآن وزمن القرآن- لكي تقحم في سـياق آخـر هـو القـرن الثّـاني أو الثّالـث أو الرّابع للهجرة، ويفعل الفقهاء والمُفسِّرون ذلك من أجل خلع المشروعيّة الإلهية على التّفـسير، والفقه، والشّريعة، ومجمل ما يدعى بالتّراث الإسلامي الحي، وهو يـدعي حيـاً لأنَّـه متواصـل جيلاً بعد جيل حتَّى يومنا هذا، وهذه العلميّة لا تميز بين لحظة القـرآن بـين القـرن الثّـاني أو الثّالث للهجرة التي يدعوه أركـون بالتّلاعـب الـسّيميائي أو الـدّلالي، بمعنـى أنَّهـا توهمنـا بـأنَّ التّراث كلّه مُقدَّس لمجرد أنَّها تستشهد بالآيات القرآنيّة وتقحمها في سياق فكري وسياسي آخر غير السّياق الذي ظهرت فيه))[1].

العقل العربي وخصومات الاستحواذ على المعنى/أو/انبثاق السّلطات

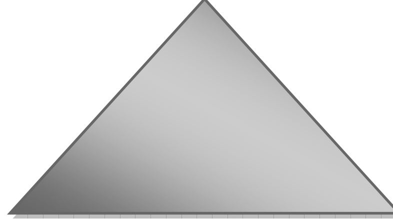
لا يمكن انكار دور العقل العربي في التّأسيس للمعنى المتداول الذي رسخته الأعراف عن طريق المؤسسات المعرفيّـة: (الدِّينيّـة، والـسّلطويّة، واللّغويّـة) للحقبـة الأوَّلى التـي تناولـت النصّ المركزي (القرآن) واشبعته بحثاً وفهماً للآيات والسّور، وفيما يخـص العقـل العـربي بـل العقـول القديمـة الكاشـفة عـن المعنـى في الكتـب الـسّماويّة المنزلـة تـسير عـلى الـنّهج نفسه، وعـلى هـذا فـــ((إنَّ العقـل الإسـلامي- تمامـاً كالعقـل اليهـودي، أو المـسيحي، أو الماركسي الدّوغمائي والمشكلة جميعها على هيئات مسلمات ومنهجيات تهـدف إلى الحفـاظ على الارثوذكسية- اقـول إنَّ العقـل الإسـلامي قـد استـسهل بـذلك الأمـور واسـاء إلى نفـسه ولم يعد عقلاً نقدياً))[2]، وهذا هو الذي يحدد مشكلة الاخفاق في التّجديد الفكري والرّؤيـة المعاصرة للـنصّ القـرآني بحـسب فهـم أركـون عنـدما قـال: ((أنَّي انظـر إلى القـرآن الكـريم،

(1) القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني:37.

(2) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:98.

على أنَّه فضاء لغوي، تعمل فيه نماذج من الخطابات (النّبويّة، والتّشريعيّة، والقصصيّة، والحكميّة) تعمل في وقت واحد وتتصالب، إنَّ التّحليل اللّغوي الخالص والسّيميائي تتيح ابراز وجود بِنية أسطوريّة مركزيّة، تستخدم الرّمز والاستعارة، لتمنح جميع البلاغات القرآنيّة، إمكانات من الدّلالة، لاتني تتحقق في أوضاع وجودية متكررة))[1]، ولا ننسى العمل الممنهج الذي مورس على العقل، ذلك ((أنَّ العقل البشري المكلف بتوصيل معنى التّراث الحي والحفاظ عليه قد أصبح خادماً وسيداً في آن، أنَّه-أيّ العقل البشري- يعلن بأنَّ كلّ احكامه وقراءاته متوافقة أو متلائمة مع نصوص التّراث الحي المتعالي المثالي، ولكنه يسمح لنفسه بأنَّ يتكلم باسم اللـه والنّبي عن طريق ممارسته للقراءات "الموضوعية" التي تتيح اطلاق البراهين الحاسمة "أو الدّليل القطعي"))[2]، فقد أسس هذا العقل لذاته صرحاً شيّد على قاعدة هرمية متكملة وقوية، تُقصي كلّ من يحاول النّيل منها، أو الولوج معها في نشاط فكري، أو إنتاج دلالات جديدة تفارق الذي انتجه العقل المؤسس، ويمكن تحديد هرمية تراتبية المعنى على وفق الخطاطة الآتية:

معنى النصّ القرآني قائم في:



فهم النبي المنقول في كتب الحديث — **فهم الصّحابة المنقول في كتب التّراث**

وهذا يكشف عن حيازة المعنى عند النّبي، وجيل الصّحابة بحسب أسبقيّة الإيمان والافضليّة في الإسلام، ومن جاء بعد ذلك اهتدى بهدي الصّحابة في فهم النصّ القرآني ولا يمكن له مغادرة هذا الهرم في ترتيب المعنى إلاَّ بمعرفة تسلسل الأدوار، ذلك ((أنَّ أُطر

(1) نافذة على الإسلام:149-150.

(2) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:149.

التّمثيل "**La rreprescntation**" أو الإدراك المشترك للأشياء، لدى جميع الدّيانات التّوحيديّة، وهو مؤلف من المحاور الأربعة الاجتماعية- الثّقافية التّاليّة:

1- الحدث التّأسيسي (الافتتاحي).

2- الشّاهدة التّأويليّة (المفسِّرة).

3- الكتابات.

4- القراءات))[1].

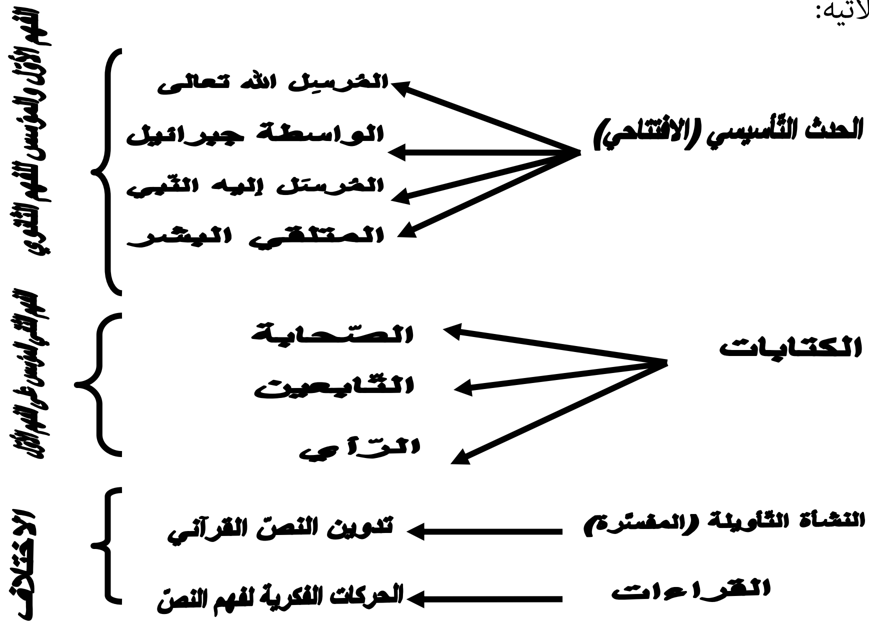
وهذا يكشف عن (أربع مراحل) تشكل المعنى بوساطتها وهيمن على العقل الجمعي العربي ومن ثُمَّ افادات السّلطات العقديّة من ذلك ولحقتها السّلطات السّياسيّة، لتكون بذلك متجذرة في الواقع العربي بالقوّة والفعل، وهذا التّرتيب يفرض ((وجود سلطة عقائديّة عظمة موكلة إلى "السّيادات" الدِّينية (الفقهاء في الإسلام)، أو نظام الاساقفة الهرمي في المسيحيّة، أو حاخامات اليهود))[2]، هذه السّلطات (الرّوحيّة) الحاكمة على الواقع الإسلامي تستمد مشروعيتها من النصّ القرآني أوّلاً، وتحاول تمرير مشروعها الايديولوجي في المجتمع عبر ترسيخ القيمومة على النصّ وتأسيس لنظام المرجعيات المفسَّرة للنصّ واحتكار المعنى ثانياً، ولعلّ هذا ما خلق بصورة نسبية الصّراع ما بين (السّلطات: الدِّينيّة والسّياسيّة) وأنتج التّوتر القائم لغاية الآن، و((هكذا نلحظ أنَّ هذا التّوتر ما بين السّيادة العليا، والسّلطة السّياسيّة سوف يتحول، اثناء الممارسة، إلى تقسيم خادع للكفاءات ما بين السّلطة العقائديّة، والسّلطة التّنفيذية، نجد فيما يخص الإسلام، أنَّ (العلماء) (= فقهاء الدِّين) يغذون الوهم بامتلاكهم سيادة ذات قانون إلهي، في الوقت الذي توظف فيه دولة الخلافة، أو السّلطة، أو الإمارة المختلفة هذا الوهم من أجل أن تمارس سلطة استبداديّة مطلقة))[3]، وهذا التّوتر اسهم في خلق بلاغة الفجوات

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:171.

(2) المصدر نفسه:171.

(3) المصدر نفسه:171.

لغياب الامتلاءات النّاتجة من المعنى المراد من النصّ القرآني، عندما دخلت الايديولوجيّا العقديّة والسّياسيّة في فهم النصّ صار (تشتت المعنى) هو المهمين على الفكر العربي، على الرّغم من انتاجيّة ضخمة لتفسير وتأويل النصّ القرآني، ويمكن التّمثيل للمتقدم بالخطاطة الآتية:



نلحظ أن الاختلاف حصل في الفهم الثّاني للقرآن، واستمر في النّشأة التّأويليّة (المفسَّرة)، ومرحلة القراءات التي تعتبر تجسير لتمرير الايديولوجيا العقدية للفرق الدِّينية.

مراحل القراءات والرّهانات على ثباتها

الكشف عن مرحلة التّكوين المعرفي التي ابتدأت في الفكر العربي، ثُمَّ المرحلة الكلاسيكيّة التي ظلت تتوارث المعلومات جيل بعد جيل عن مرحلة التّكوين، والمشروع الأركوني يعتمد على خطوات هي:

1- قراءة علميّة شاملة للنصّ القرآني تفيد من التّقدم المعرفي في كلّ المجالات خدمة للنصّ القرآني، فـ((جميع التّراثات الدِّينيّة سوف تخضع لمنهجية النّقد التّاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق، وإذا كان هناك نظام للحقيقة يستحق الاستثناء فسيجبر لا محالة على أن يجدد بيانه وبراهينه وتأصيله بحسب ما تقتضيّه عولمة الذّهن البشري وما يصاحب ذلك من المعرفة الكونيّة))[1].

2- التّمييز بين العقل الدّوغمائي وتصوراته عن النصّ القرآني والعقل الاستكشافي الذي يحاول ازاحة تلك القيود عن القراءات الكلاسيكيّة، فبدون هذا التّمييز لا يمكن انجاز الانتقالات الفكريّة، فـ((دون أن يميزوا بين ما فرضه العقل الدّوغمائي على تصوراتهم للماضي البعيد والقريب/ وبين ما يفتحه الخطاب القرآني من آفاق عديدة متجددة للتفكير والتّأويل والمعاني الاحتماليّة والإبداعات الرّمزيّة))[2]، وعلى الرّغم من محاربة العقل الاستكشافي الانتقال بالمعنى إلى المناطق اللامفكّر فيها، ذلك أنَّ ((العقل الاستطلاعي الاستكشافي الذي يعجب به كافة النّاس في جميع ما يتعلق بإبداعاته التّكنولوجية واكتشافاته في مجال العلوم الدّقيقة، ولكن يحكم عليه ويرفض رفضاً مطلقاً ويعزل في حزب الشّيطان في كلّ ما يتعلق بممارساته النّقديّة المجددة والمحررة من المعارف الخاطئة الاستلابيّة في مجال علوم الإنسان والمجتمع))[3].

(1) القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني:10.

(2) قضايا في نقد العقل الدِّيني:7.

(3) المصدر نفسه:8.

3- التّأسيس لتكوين جمهور عربي إسلامي، منفتح على الجديد متطلع لكلٍّ ما يسهم في كشف المخبوء في النصّ القرآني، وقد اكد أركون ذلك بقوله:((أحلم بجمهور لتلقي البحوث الأكثر انقلابيّة وتفكيكاً لكلّ الدّلالات والعقائد واليقينيّات الرّاسخة، فهذه البحوث الرّياديّة أو الاستكشافيّة هي وحدها القادرة على فتح البواب المؤصدة للتاريخ))[1].

4- الغاية من وجود النصّ القرآني هو ترسيخ المعنى، ذلك ((أنَّ الغاية المستمرة لهذا النصّ المُقدَّس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري))[2].

5- لابد للدراسات التّاريخيّة من ولوج عوالم المفاهيم المعرفيّة من أجل تعرية التّرسيخ للقديم، فـــ((هذه الدّراسات والمنهجيات وحدها القادرة على تعرية اللّغة القديمة لكلّ التّراث الإسلامي وتفكيك بنيتها الدّاخلية، والكشف عن حجم الأسطرة والأدلجة التي تمارسها تحت عباءة المفردات والمصطلحات الدِّينيّة، وهي مفردات تبدو ظاهريّاً منزه ولا غبار عليها، ولكنها في الواقع تخفي تحتها كلّ لعبة الهيمنة والسّيطرة التي لا يخلو منها أيّ خطاب بشري))[3].

6- المهمة التي تهيمن على تفكير أركون هي الإعادة الشّاملة لقراءة التّراث العربي الإسلامي على ضوء التّقدم المعرفي المعاصر، فـــــ((المهمة العاجلة تتمثل فيما يلي: إعادة قراءة كلّ التّراث الإسلامي على ضوء احدث المناهج اللّغويّة، والتّاريخيّة، والسّيوسيولوجيّة، والانتربولوجيّة "أيّ المقارنة مع بقية التّراثات الدِّينيّة، وبخاصة ما حصل في الغرب المسيحي)، ثُمَّ القيام بعدئذ بتقييم فلسفي شامل لهذا التّراث لطرح ما أصبح ميتاً ومعرقلاً لحركة التّطور، والابقاء على العناصر الصّالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد))[4].

---

(1) قضايا في نقد العقل الدِّيني:20.

(2) المصدر نفسه:21.

(3) المصدر نفسه:121-122.

(4) المصدر نفسه:292.

إذ لا يمكن العمل على فتح خيارات المعنى في سورة من السّور القرآنيّة دون الولوج على النصّ القرآني بصورته الكلّيّة، والقرآن ((من النّاحية الألسنيّة أو اللّغويّة يمكننا القول بأنَّ القرآن عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات باللّغة العربيّة، وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها عن طريق النصّ الذي ثُبّت حرفيّاً أو كتابيّاً بعد القرن الرّابع الهجري/العاشر الميلادي، إنَّ كلّيّة النصّ المثبت على هذا النّحو كانت قد عوملت بصفتها كتاباً واحداً أو عملاً متكاملاً))[1]، وعلى هذا تميز هذا النصّ بخصائص هي[2]:

1- إنَّ القرآن مدونة متجانسة وليست عبارة عن مدونة – عينة.

2- هذه المدونة مُنتهية بمعنى إنَّها محصورة أو مغلقة ناجزة، إنَّها حالياً محدودة، أو محصورة بعدد معين من العبارات والدّايات التي تشكّلها.

3- ولكن هذه المدونة ذاتها مفتوحة ومنفتحة على الرّغم من محدوديتها أو اكتمالها، اقصد إنَّها منفتحة على السّياقات الأكثر تنوعاً والتي تنطوي عليها كلّ قراءة أو تفرضها.

4- إنَّه كان ولا يزال كلاماً شفهياً قبل أن يكون نصّاً مكتوباً، ولكن الكلام المتلفظ به من قبل النّبي ليست له نفس المكانة اللّغويّة، كذاك الذي يردده المؤمنون في صيغة صوتيّة وكتابية مثبتة بكلِّ صرامة.

5- إنَّ المكانة اللّغويّة والأدبيّة للنصّ الكلّيّ لا يمكن أن تحدد إلاَّ بعد القيام بسلسلة من التّحريات والاستكشافات للنصوص القصيرة (أيّ الآيات)، والنّصوص المتوسطة (أيّ السّور).

6- إنَّ الأمر يتعلق بإبداع أدبي مزود بطاقة إبداعيّة، يمكن القول بأنَّها لا نهائيّة ضمن الظّروف الحاليّة لإمكانياتنا في القراءة.

(1) القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني:113-114.

(2) ينظر: المصدر نفسه:114-116.

يضاف إلى ذلك لابد من ملاحظ واشكاليّات حول عملية إعادة القراءة للنصّ القرآني وهي[1]:

1- ضمن أيّ مقياس يمكن القول بأنَّ النصّ – العمل المتكامل هو نتاج قدري (فردي وجماعي) معاش، ومستقبل (فردي جماعي) مرغوب أو محين أو مجسد أدبيّاً.

2- ضمن أيّ مقياس يستخدم الصّوت الذي يتكلم هنا معطيات ماض فردي وجماعي من أجل تشكيل صياغة محركة للوجود؟.

3- إذا ما استطاع التّحليل العلمي البرهنة على صحة السّمات الخاصة بالنصّ - العمل المتكامل، فانه ينغي علينا أن نحدد آلية اشتغال العلاقة الكامنة بين الطّرفين التّاليين: عمل متكامل- إبداع، نقصد دراسة النصّ الكلّيّ في آليات اشتغاله، وبنيته، ومعانيه المثوليّة أو اللازمة لنصانيته اللّغويّة، أيّ: معانيه الحرفية، ثُمَّ ينبغي أن ندرس العلاقة الكائنة ما بين العمل المتكامل- والقدرة الإبداعيّة التّوليديّة، ونقصد بذلك مجمل النّصوص الثّانية أو الثّانويّة التي ولدها النصّ الأوَّل.

تخطي الاجماع الأرثوذكسي الحاكم على نسق الثّقافة العربيّة

المعارف التي تكشف عن الذي حصل بعد التّكوين المعرفي الاجتماع الارثوذكسي على أنَّ هذا التّكوين هو خلاصة المعنى في النصّ القرآني، وبالنّتيجة ينبغي الحفاظ على هذا الإرث الضّخم من المؤثرات التي تحاول فك الرّهانات على قوّة المعنى، وترسيخه في العقل العربي الجمعي، وعلى هذا فإننا نواجه قوة ضخمة هي المخيال الذي ترسخ في العقل الجمعي العربي، و ((المخيال يساهم في هذه الفعاليّة بصفته وعاء من الصّور، وقوّة اجتماعيّة ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصّور بصفتها حقائق رائعة، وقيماً لا تناقش، تكون الجماعة مستعدة لتقديم التّضحية العظمى من أجلها، إنَّ اعضاء الجماعة الذين ماتوا من أجل القيم المشتركة يصبحون شهداء ويضيفون

(1) ينظر: القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني:116-117.

بذلك ابعاداً تقديسيّة وتنزيهيّة إلى هـذه القـيم وعـبر هـذه العلميّـة التّاريخيّـة والاجتماعيّـة والنّفسانيّة تغتني الذّاكرة الجماعيّة، ويُمتحن المخيال الجماعي ويظل حيـاً))[1]، وينـدرج هـذا المضمون ضمن (اللامفكّر فيه) عند الباحثين في التّفسير العـربي؛ لأنَّ القـراءة التـي يـدعو لهـا أركون هي ((القراءة عمليّة معرفيّة شاملة تجمع بـين التّحليـل اللّغـوي والتّـساؤل التّـاريخي والتّدبير الفكري))[2]، ويؤكد أركون على أنَّه يريد فتح آفاقاً جديدة من المعارف لقـراءة الـنصّ القرآني، و ((إنّي ابحث باستمرار عن آفاق جديد للتأويل وذلك عن طريق التّفكيك المنهجـي، والتّقدمي- التّراجعي، لأطر الفهم والمعرفة التّقليديّة المُقدَّسة من قبل الزّمن والموضوعة بمنأى عن كلّ فكر نقدي))[3]، وهنا ينبغي للمؤرخ أن يتدخل للكشف عن الصّراع الخفي بين القوى التي تحاول الهيمنة على المعنى، ذلك ((أنَّ تفكيك هذه البِنى يقع على كاهل المؤرخ المحترف القادر على الحفر والتّنقيب عن العلميات النّفسانيّة، والثّقافيّة والسّياسيّة النّاتجـة عـن تـأثير الوحي، والمتواصلة عـبر التّنـافس المتكـرر للفـاعلين الاجتماعيـين في مجـالين مترابطـين: مجـال البحث عن المعنى، ومجال إرادة القوّة والرّغبة في الهيمنة))[4].

مُحمَّد أركون والتّجديد في الفكر الدِّيني

يحاول مُحمَّد أركون خلق التّجديد في الفكر الدِّيني عبر شبكة من القراءات المتراصـة التي توجه الفكر المعاصر باتجاه قضايا لم يكن ليسلط الضّوء عليها، إذ يقـول:((كفعاليّـة متضامنة مع الفكر المعاصر كلّه، إنَّ الإسلاميات التّطبيقيـة تـدرس الإسـلام ضـمن منظـور المساهمة العامة لإنجاز الانتروبولوجيـا الدِّينيّـة، كنـت قـد انخرطـت ضـمن هـذا الاطـار المـزدوج منـذ فـترة في عمليـة إعـادة قـراءة القـرآن، إنَّ الأمـر لا يتعلـق بإضـافة قـراءة

(1) القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني:29.

(2) الفكر العربي:21.

(3) قضايا في نقد العقل الدِّيني:30.

(4) القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني:28.

أخرى لكلّ تلك القراءات التي اثارها الكتاب الموحى، ما اريده فعلاً، هو أُثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل، بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النّقد التّاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التّفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه، وإذ نشتغل موضوعاً مركزياً كهذا، خاصاً بالفكر الإسلامي، فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الدِّيني بشكل عام))[1]، فهو يشخص الخلل ويضع الحلول للكشف عن المعنى ضمن (مشروع إعادة قراءة القرآن خارج المألوف) ضمن منهج (القراءة التّاريخيّة)، وذلك ((أنَّ التّاريخيّة ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنَّما هي شيء يخص الشّرط البشري، منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة لتفسير أيّ نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي، أو أيّ مستوى من مستوياته خارج تاريخيّة انبثاقه، وتطوره ونموه عبر التّاريخ، ثُمَّ المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التّاريخ))[2]، والتي تهدف للكشف عن (اللامفكّر فيه)، و ((نقصد باللامفكّر فيه الضّخم هنا الكشف عن تاريخيّة الخطاب الدِّيني مع علاقته بالخطاب التّاريخي الأكثر عموميّة وشموليّة))[3]، بل نذهب إلى ((أنَّ التّاريخية أصبحت "اللامفكّر فيه" الاعظم بالنّسبة للفكر الإسلامي))[4]، وهو يتخذ سبلاً متعددة في شبكة من التّداخلات المعرفيّة للكشف عن المعنى ضمن فعالياته في (التّوسع، والتّحول، والانهدام، والغاية) من ذلك التّجديد في الفكر الدِّيني، ويمكن الإشارة بحسب فهم مُحمَّد أركون أنَّ التّأويل انتقل انتقالتين: من الحالة التّأويليّة، إلى الدّائرة التّأويليّة، ذلك ((أنَّ المرور أو الانتقال من الحالة التّأويليّة إلى الدّائرة التّأويليّة يستدعي أوّلا وقبل كلّ شيء

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:56.

(2) القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني:48.

(3) المصدر نفسه:47.

(4) المصدر نفسه:48.

إضاءة المسألة الانطولوجيّة نلاحظ في الحالة الأوّلى - أيّ الحالة التّأويلية- أنَّ الرّوح المنغمسة في انطولوجيا بمتناول الجميع "كانت الانطولوجيا القرآنيـة في البدايـة غـير مـستقلة عـن كـلّ تنظير تيولوجي أو فلسفي" تثق ثقة كاملة بالقوانين المستنبطة من النّصوص، لكن نلحـظ في الحالة الثّانيّة (حالة الدّائرة التّأويليّة) أنَّ التّفحص الشّكلي للمعاني النّاتجة عن العملية الأوَّلى يؤدي إلى حذف كلّ مرمى تيولوجي، إنَّ البحث عن الانطولوجيّا في المناخ الإسلامي يـستدعي هـو أيـضاً توضـيحاً لكـلّ العنـاصر والـرّوابط التـي نـشأت وتطـورت حتَّـى اليـوم وتعاطاهـا المسلمون مع النصّ القرآني والنّصوص التي تلته فيما بعد والتي أصـبحت معياريـة ومقدَّسـة أيضاً مثل نصوص كبار الفقهاء))[1]، ومن أجل ذلك يدعو أركـون إلى إقامـة مواجهـة بـين مـا انتجه العقل المعاصر/و/ النصّ القرآني المُقدَّس، للكشف عن الدّاخل في دائـرة اللامفكَّـر فيـه، ذلك ((أنَّ إقامة مواجهة بين آيات من القرآن وصيغ نظريّة تنتمي للفكر الحديث هي شيء ضروري وملح ثقافيّاً وتاريخيّاً ليس فقط بالنّسبة للمجتمعات الإسلاميّة، وإنَّما أيضاً من أجـل توضـيح مـشاكل أساسـيّة كانـت قـد أهملـت واخفيـت ورميـت زمنـاً طـويلاً في دائـرة اللامفكَّر فيه))[2]، وعلى هذا ((نجـد انفـسنا أمـام العلـم الحـديث الـذي اخـذ يمـزّق بـبطء، ولكن بثقة، كلّ الأنظمة الفكريّة المعتبرة ثابتة ونهائيـة خـلال وقـت طويـل))[3]، فلـم يعـد هناك أيّ شيء يحتوي على قيمة الثّبات بل الحركيّة هي الفاعل الكبير في البحث عن المعرفة، فهو يدعو إلى ((فتح مجالات جديدة للتفحص العالمي والتّأمل النّقـدي))[4]، بهـدف الوقـوف

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:134.

(2) المصدر نفسه: 197. ((إنَّ اللامفكَّر فيه هو عبارة عن جملة المشاكل البشريّة، والقدر الجماعـي الـذي يتطلب القرارات الـسّياسيّة والاقتـصاديّة مـن قبـل خـبراء أجانـب والمـصدَّق عليهـا مـن قبـل زملائهـم "المسلمين"))، المصدر نفسه:238.

(3) المصدر نفسه:239.

(4) المصدر نفسه:197.

على الدّلالات المحتملة في النصّ القرآني والخروج من سلطة الجماعات المفسِّرة إلى سلطة النصّ والقراءات الحرة ضمن حدود اللّغة والكشف المرحلي والأطر الآني.

الفاعل في قراءات مُحمَّد أركون

يمثل النصّ المُقدَّس الفاعل في بحث مُحمَّد أركون، فهو النصّ الذي انبثقت منه الدّراسات الارثوذكسيّة في الفكر العربي الإسلامي، وعليه تجذرت المدونات في المعارف، والتّفاسير، والشّروحات، فقد حاول قراءة بعض سور وآيات القرآن من أجل الفهم الحقيقي لها والخروج عن السّياق الدّوغمائي للتفسير أو النّسق المألوف في السّياق التّطبيقي لتفسير القرآن، فهي محاولات في قراءة القرآن بصورة مغايرة لما سبق من القراءات، وسوف تجابه بالرّفض ((لأنّها خارجة عن اطار ما اسميته بالتّفسير بالموروث، وهناك من يكفر هذه القراءات بناءً لا على ما فهمه واجتهد لإدراك مقاصد المؤلف، ولكن على أساس ما غاب عن فكره ومعلوماته، إذا كان لم يكتشف بعد تعاليم اللّسانيات، والسّيميائيات، والانتربولوجيا، والسّوسيولوجيا الدِّينيّة، والثّقافيّة، وعلم النّفس التّاريخي))[1]، وعلى ضوء هذا ((يمكن أن نحدد للمسيرة الأدبيّة في النصّ القرآني مستويات ثلاثة: مستوى مجازي، ومستوى قصصي، ومستوى أسلوبي))[2].

وعي الحقيقة وهيمنتها

يؤسس مُحمَّد أركون للحقيقة بكلِّ ما تحمل من عموم (الحقيقة المعرفيّة)، وخصوص (الحقيقة البلاغيّة)، فالحقيقة قدر مهمين على الوجود الفردي والجمعي، وهي تتحكم في تاريخ الوجود أيضاً، إذ ((يمكن لفكرة الحقيقة أن تتخذ شكلاً قادراً على توجيه القدر الفردي أو إنتاج التّاريخ الجماعي))[3]، فالحقيقة أيضاً لا يمكن لها أن تنوجد بدون

(1) القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني:7.

(2) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:34.

(3) المصدر نفسه:36.

الفاعلين الاجتماعيين (البشر/ النّاس)، ذلك ((أنَّ فكرة الحقيقة تتجسد دائماً وفي كلّ مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين، أيّ البشر، إنَّها اذن شيء ملموس ومحسوس))[1]، فالحقيقة لا تبحث عن الغيبات بقدر ما تتعلق بالإنسان الكائن المادي الذي يعيش في عالم المحسوسات، فـ((ليست هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني المتفرَّد والمشّخص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدّرس))[2]، وعلى هذا تصبح الحقيقة غاية ووسيلة لكي يتم السّيطرة على المعنى، حتَّى تحكم السّيطرة على الافراد في المجتمع، ذلك ((أنَّ الحقيقة موجهة لكي تُعلن وتُنشر ضمن وسط اجتماعي- تاريخي يتنافس فيه أناس مختلفون من أجل اقتناص السّلطة والسّيطرة عليها، ومن أجل السّيطرة على الحقيقة الرّسميّة التي تسوغ هذه السّلطة وتبررها، لذا نجد أنَّ الحقيقة الحقيقة هي دائماً في حالة توتر وصراع واستبعاد واقصاء متبادل مع الحقيقة الرّسميّة))[3]، وهذا ما يثير القلق والتّساؤل عن الحقيقة وكيف يمكن الوصول إليها، يحدد مُحمَّد أركون ست نقاط مركزيّة في الحسم المعرفي لكشف الحقيقة والتّعامل معها فيقول:((إذا كانت الحقيقة بكلِّ اشكالها تتجسد دائماً عن طريق وساطة الإنسان في عمل لا ينفصم من التّعبير، والذّكاء، والإرادة، والتّجاوز، فإنَّها تتطلب عدة مستويات من التّحليل:

أوّلها: تحليل مستوياتها اللّغويّة والسّيميائيّة من أجل الاحاطة في اكراهاتها الدّاخليّة ومضامينها المحضة....

ثانيها: تحليل المستوى التّاريخي من أجل تحديد منشئه وروابطه مع التّجليات السّابقة عليه، ليس هناك من خطاب متجانس ومعاصر لذاته، إنه أمر مرتبط بالماضي وبإمكانه أن يسبق المستقبل.

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:36.

(2) المصدر نفسه:37.

(3) المصدر نفسه:37.

ثالثها: تحليل المستوى السّوسيولوجي من أجل موضعته بصفته انعكاساً للحاجة والصّراعات والآمال الرّاهنة لجماعة متقلصة أو متسعة، أكثرية أو اقليّة مسيطرة أو مسيطر عليها.

ورابعها: تحليل المستوى الانتربولوجي من أجل تحديد نقطة ارتكازه وتمفصله مع البنى الانتروبولوجية لكلّ تظاهرة بشريّة.

خامسها: تحليل المستوى الفلسفي من أجل قياس علاقته بالكائن وعلاقته بالتّماسك الاخلاقي- الميتافيزيكي للذات البشريّة، ينغي القيام بكلِّ ذلك ليس داخل سياج تراث ثقافي مغلق، وإنَّما ضمن المنظور الفوق ثقافي والفوق تاريخي "لنشأة مدمرة للمعنى".

سادسها: فيما يخص المثال الإسلامي وكلّ تراث ديني آخر فإنَّ تحليل المستوى التّيولوجي يعتبر أمراً لا مفر منه، ينبغي على الخطاب التّيولوجي أن يتمثل كلّ مستويات التّحليل المذكورة، وبدون هذا الانفتاح يبقى الخطاب التّيولوجي عبارة عن تبجيل دفاعي لأمة مغلقة على قناعاتها ويقينياتها))[1].

وهذه التّمركزات تكشف عن كيفيّة تجاوز (تدمير المعنى) واستقلاليته عن كلّ المؤثرات، فـ((من بين كلّ لحظات انبثاق الحقيقة فإن اصعب لحظة يمكن القبض عليها في دلالتها الأولويّة والمقصدية تلك التي ينفخ فيها اللّوغوس النّبوي الدّيناميكيّة والحيويّة في فئة اجتماعية محدودة ويخصص لها قدراً جديداً، إنَّ الأديان المؤسسة على هذه اللّحظات المتميزة تحتكر السّيطرة على الكائن- الحقّ، والقول – الحقّ والممارسة الصّحيحة وعلى كلِّ مستويات التّظاهر البشري))[2]، وعلى هذا لابد من تجاوز الضّغوط التي تؤسس (لتدمير المعنى) والكشف عن الحقيقة وبكلّ تجريد، بعد التّميز بين المعنى الحرفي والمجازي ضمن قواعدية صحيحة للمعنى، ذلك ((أنَّ القبض على كلّ

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:38.

(2) المصدر نفسه:38.

حقيقة ومسارها ضمن الوجود البشري يعتمد على اتخاذ قرار فلسفي بشأن المعنى الحرفي والمعنى المجازي، كانت الممارسة العامة الشّائعة قد اعطت الأولويّة للمعنى الأوَّل، ولم يكن المعنى الثَّاني يعتبر إلاَّ بمثابة تزيين للواقع الذي تعبر عنه بشكل مباشر الكلمات المستخدمة بمعناها الحرفي الأوّلي...في الواقع أنَّه لا شيء يسمح بالتأكيد نظريّاً على أولوية المعنى الحرفي على المعنى المجازي، وإنَّما نلحظ على العكس أنَّ الأسطورة تأتي من النّاحية الزّمنة بالمرتبة الأوَّلى في تاريخ الفكر، وأنَّها- أيّ الاسطورة- فوق كلّ التّصور ومرتبطة دائماً بأنطولوجيا معينة، وأنَّها تعبر عن ذاتها بوساطة المجازات والرّموز لكي تتحكم فيما بعد بأنماط تعبير كلّ أولئك الذين دمجوها أو تمثلوها في ثقافتهم، كانت الأديان قد فعلت نفس الشّيء عندما فضّلت احداث التّجديد المعنوي- السّمانتي عن طريق استخدام المجاز، وفرضت بذلك طرازاً من وظيفة اللّغة تكون الأولويّة فيه للمعنى المجازي بحكم الأمر الواقع، ولكن التّيولوجيات ترفض اعتبار الله وكلّ الوحي بمثابة تنظيم "تركيب: مجازي فسيح وواسع، إنَّ هذه النّقطة المركزية والحاسمة تتحكم في بكلّ عملية تفسير اللّغة بشكل خاص، ولذا ينبغي فتح المناقشة الدّائرة حولها على مصراعيها، ماذا تعني عمليّة وساطة المجاز التي لا بد من أجل التّوصل إلى تكوين التّصورات الأكثر دوماً وأكثر فعاليّة، بخصوص العقائد، والمعارف وتصورات البشر))[1].

التّوتر في النصّ تدمير للمعنى/أو/ نشأة للمعنى

يمكن اختزال ما آل إليه الفكر الإسلامي من تناحر هو نتاج (تدميريّة المعنى)، فعندما يكون النصّ واحداً والمعنى متعدداً هنا منشأ الاشكاليات في الفكر العربي الاسلامي، إذ ((إنَّ التّوتر والصّراع بين المعنى الباطن/والمعنى الظَّاهر، الذي يوازي الى حدّ كبير تاريخ الصّراع بين ما هو أسطوري وما هو عقلاني، كان شمل هو الآخر الفكر العربي

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:39-40.

الإسلامي ونشّط حيويته))[1]، الصّراع بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي وتمثلات الكشف عن الحقيقة (المعنى المقصدي في النصّ الدِّيني) وإنَّ نشوء الخلافات يأتي من التّصلب والاستبداد في الرأي باتجاه المعنى المعطى من خلال النصّ المفروض على القارئ بوصفه ضمن الجماعة التي يجب أن تخضع للعقل المُؤسس ضمن فعاليّة العقل الجمعي المتلقي فقط، ذلك ((أنَّ الشّروط النّفسيّة- العصبيّة "**Psychoneurologique**" التي تتحكم بممارسة كلّ فكر وتفكير بالإضافة إلى ضغوط الانتخابات والحذف والانتقاء التي مارستها فئات اجتماعيّة متغيرة تفسر لنا حصول التّشنج والتّصلب، أما في الاتجاه المعنى المنطقي" = أيّ النّزعة الاستدلاليّة- النّزعة المنطقيّة- النّزعة الحرفيّة"، وأما في اتجاه المعنى الأسطوري- الباطني "فن السّرد والمجاز والتّرميز والأسطرة"، إنَّ المتضادات الثّنائيّة المتعاكسة باستمرار التي اورثنا إياها تاريخ قديم التّفكير الدّوغمائي الشّكلي المجرد الذي ساد في النّاحيّة الدِّينيّة والنّاحيّة الفلسفيّة على السّواء هو الآن في طور التّجاوز والانتهاء، واقصد بهذه المتضادات هنا ما يلي: العقل/ الإيمان، مدينة الله أو المدينة الفاضلة/ المدينة الأرضيّة الضّالة، قانون الوحي/ قانون بشري وضعي، حقيقة/ ضلال، صواب/ خطأ، خير/شرّ، معنى مجازي/معنى حقيقي...أنَّ هذه المتضادات الثّنائيّة الآن كما ذكرنا سابقاً في طريقها للإمحاء والتّجاوز، وذلك عن طريق احلال المنطق التّعددي بها، بالإضافة إلى المنهجيّة متعددة الاختصاصات "**Lamethode PIuridiscipline**"))[2]، وهذا يكشف عن النّزاع الفكري الذي اوجده القرآن الكريم في المجتمع الإسلامي، ذلك أنَّ ((القرآن احدث كما هو معروف معارضة جدليّة بين المجتمع الجاهلي، ومجتمع المدينة الإسلاميّة الجديدة المرتكزة على سلطة الدّولة المركزيّة، وعلى الكتاب ببعديّه الدِّيني والثّقافي، وعلى المعارف والعلوم الضّروريّة اللازمة من أجل تفسير تعاليم الكتاب

---

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:24.

(2) المصدر نفسه:24-25.

وتطبيقها، فكلّ تاريخ مجتمعات الكتاب مقود (= مسيّر) من قبل هذه المعطيات ذات الجوهر الايديولوجي التي قنعها وحجبها الفاعلون الاجتماعيون (= أيّ المسلمون) واسبغوا عليها قيمة تيولوجية وتقدسيّة متعالية))[1]، وتختلف النّظرة للقرآن الكريم بحسب المعتقد العقدي لكلِّ مذهب، فبعضهم يرى أنَّ ((القرآن كلام الله، أو هيبة النّبي واحترامه الذي انتقل فقط إلى ذريته عن طريق علي وفاطمة))[2]، وليس هذا فحسب بل الانقسامات العقدية ساهمت في خلق التّوتر، و ((قد نشأت الانقسامات فيما بعد لأنَّ بعض المسلمين تبنى التّفسير الرّمزي (أو الباطني) للنصّ المؤسس، والبعض الآخر تبنى التّفسير الحرفي (أو الظّاهري)...ثُمَّ ترسخت هذه التّأويلات أو التّفسيرات المختلفة فيما بعد واختلطت بالصّراعات العنيفة الدّائرة على الخلافة (أي على السّلطة السّياسيّة) وأدت الى نشوء الفرق والمذاهب، وأذن فالقرآن واحد للجميع ويقف فوق الجميع، ولكن الحديث مختلف))[3]، يضاف إلى ذلك اللّغة وفاعليتها وتأثير الحضارة الغربية عليها، ذلك ((أنَّ اللّغات الإسلاميّة وخصوصاً اللّغة العربيّة تفقد قُدسيتها بالتّدريج تحت تأثير الضّغط المتزايد للحضارة الماديّة المستوردة المصحوبة بنماذجها الثّقافية، يضاف إلى ذلك الفكر الإسلامي المعاصر))[4]، وكذلك المناهج التي تحاول فرض هيمنتها وتحاول القول: بأنَّها هي الكاشفة عن المخبوء من تلك المعاني، ذلك ((أنَّ القرآن يرفض في آن المناهج الشّكليّة والقواعد والاكراهات للبنيويّة الجامدة، كما ويرفض التّفسيرات الأحادية الجانب (أو المعنى)))[5].

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:35.

(2) المصدر نفسه:18.

(3) الإسلام، أوربا، الغرب رهانات المعنى ورادت الهيمنة:193.

(4) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:25.

(5) المصدر نفسه:41.

المبحث الثّاني

حفريات المعنى في النصّ القرآني

النصّ القرآني نصٌّ كوني منفتح على كلِّ معاصر وجديد، وهو نصٌّ منغلق وذو وحدة كلّيّة، فـــ((كلّ وحدة نصّيّة من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة متسلسلة من الاحداث المركبة هيئة بنيّة دراماتيكيّة أو مسرحيّة مثيرة من الأحداث))[1]، يهدف لتحقيق غايات بحسب كلّ سورة، والنّتيجة يحتاج المعنى إلى حفريات لغرض الكشف عن المخبوء منه في غياهب القراءات المؤدلجة، لأنَّ ((القرآن قدم معنى وهذا المعنى تعرّض للاستخدامات الايديولوجيّة، أو اللاهوتيّة، فكان إن نشأة المذاهب الإسلاميّة المختلفة، فكلّ مذهب أوّله بطريقة ما، وعن هذا التّأويل تشكل المذاهب، وبما أن القرآن يحتمل عدة تأويلات ككلّ كتاب ديني عالي المستوى، فإنَّه كان لابد من الاختلاف على تفسيره،...وهذا ما حصل للإنجيل أيضاً، فالكتب الدِّينيّة ذات لغة مجازيّة عاليّة فوّارة بالمعنى))[2]، وعلى ضوء هذه الفوّرة في المعنى للنصّ المجازي حصل الحفر المعرفي للكشف عن تجليات تلك المعاني.

المعنى في النصّ القرآني بين المعنى الأوّل والمعنى الثّاني

النصّ القرآني بحسب العنوان الأوّل له معنى، وبحسب العنوان الثّاني له معنى أخر، وبحسب التّأويلات له معنى أيضاً، وبحسب القراءات له معنى كذلك، فأين يكمن المعنى في النصّ المُقدَّس؟.، فلقد حولت السّلطات السياسيّة الشّمولية مثل الامويين والعباسيين فرض المعنى السّياسي/أو/ المزعوم/أو/الثّاني على النصّ القرآن بعد أنَّ حولته إلى ((نصّ مثبَّت ومحدد في مصحف مغلق راح يُستغل منذ ذلك الحين باعتباره مجموعة من الصّيغ المعيارية التي تحدد المفكَّر فيه (ما يمكن التّفكير فيه) على المستوى المعرفي،

(1) القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني:35.

(2) الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل نحو تأريخ أخر للفكر الإسلامي:30-36.

وتحدد القانون والمؤسسات على المستوى السّياسي والقضائي، إنَّ القادة الحـاليين للمجتمعـات الإسلاميّة المعاصرة يفعلون الأمر ذاته عندما يستشهدون في كلِّ النّـصوص القرآنيـة مـن أجـل تبرير وترسيخ ممارساتهم السّياسيّة والاقتـصاديّة الجديـدة (اسـتراتيجية التّبريـر والبحـث عـن الشّرعيّة)))[1]، في سبيل فرض المعنى الثّاني المتوافق مع سياسة الدّولة التي تثبت أركانها عـلى حساب التّأسيس المركزي المعنى الأوَّل، لذلك حركت ترسانتها من الرّجال (العقـل الفـردي) في سبيل ترسيخ المعنى الثَّاني، ومنهم من يعرفون القراءة والكتابة، إذ ((إنَّ هؤلاء الذين يعرفون القراءة والكتابة يشكلون فئة متميزة بحدّ ذاتها، وخصوصاً أولئك الـذين يـساهمون علميّـاً في ترسيخ السّلطة المركزية وتوسيعها والتّبرير لها يحتلون المركز الأوَّل في المجتمع، إنَّهم يحـددون ويعيدون إنتاج قواعد (علم النّحو) الثّقافة الرّسميّة، ويشكلون الارثوذكسية الدِّينيّة والقـانون "الطّبيعي" أو "الوضعي" الخاص بتنظيم الأمور السّياسيّة والاقتصاديّة، كـما إنَّهـم هـم الـذين يحددون بِنية اللّغـة وبلاغتهـا وعلـم معانيهـا، ثُـمَّ يحـددون القوالـب والموضـوعات الخاصـة بالمعرفة الفلسفيّة، ثُمَّ اشكال وطرائق علم الجمال))[2]، وهذا المجتمع في كـلّ فعاليتـه ضـمن السّلطات الدِّينيّة، والسّياسيّة، يؤدي وظيفة مؤدلجة شعر بذلك أم لم يشعر، فهو واقع تحـت تأثير هذه الإدلجة، فهذه السّلطات ترى بأنَّ المجتمع بحاجة إلى موجـه، ذلـك ((أنَّ المجتمـع الأرضي موجّه من قبل ممثلي اللـه على الأرض، أيّ الخليفة أو الإمام، الذي يسهر على تطبيق الشّرع الإلهي دون أن يكون في مقدورهما تغير أيّ شيء من احكامه))[3]، وهذا يفـرض غيـاب الحقيقة لتشتتها بين المذاهب فـ((كلّ واحد من المـذاهب يـدّعي امتلاكـه الحقيقـة المطلقـة دون غيره))[4].

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:211.

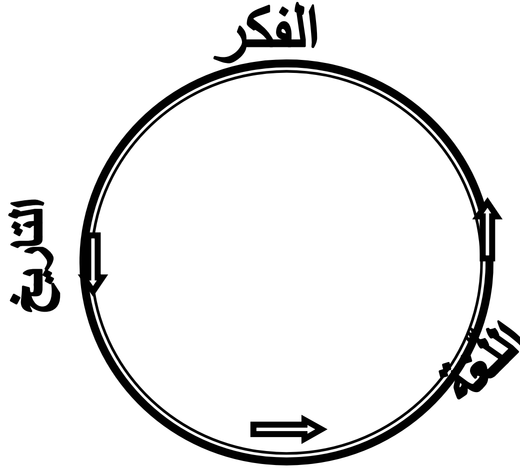
(2) المصدر نفسه:216.

(3) نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية:18.

(4) نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويّه والتّوحيدي:604.

القرآن والتّأسيس للنصّ الثّانوي

قد تم اختـزال الـنصّ المركـزي القـرآن في مرحلـة نـشطت فيهـا التّفـسيرات والـشّروحات والتّأسيس الفكري المرجعي لهذا الحفر المعرفي، ثُمَّ اعقب بعـد ذلـك جيـل تمثـل هـذا النّتـاج الفكري بالشّروح والتّعليقات والسّير على خطاه دون أن يفكـر هـو بنظريـات وافكـار ورؤيـة جديدة تكشف عن تقـدم معـرفي في ميـدان اللّغـة وصراع فكـري يـؤدي إلى قـراءات مُنتجـة، و((لأنَّ الفكر الإسلامي تنحصر مرحلته الإبداعيّة في كلّها في الأطـر الفكريـة الخاصـة بـالقرون الوسطى (أيّ المنظومة المعرفيّة الخاصة بهذه الفترة)))[1]، وعلى هـذا يمكـن تفكيـك منظومـة المعرفة الفكريّة العربية الإسلاميّة بالاعتماد على الخطاطة[2] الآتية:



وعلى هذا تتصارع هذه البرتوكولات لإنتاج المعنى فـــ(اللّغـة، والفكـر، والتّـاريخ) تنتج المعرفة التي سطرت هذا النّتاج الفكري الضّخم من التّفاسير والشّروح، وعلى هذا ((نجد اللّغة والفكر آنذاك- أيّ لحظة انبثاق القرآن- مرتبطان بـشكل مبـاشر ووثيـق بالواقع المعيش، وأما عندما ننتقل إلى التّفاسـير التـي انتجـت في الفـترة الكلاسـيكيّة أو السّكولاستيكيّة أو الرّاهنة، فإننا نجد المُفسِّرين يعـالجون مقـولات ومبـادئ وتـشكّلات

(1) تاريخية الفكر العربي الإسلامي:9.

(2) المصدر نفسه:8.

وتصورات ذات أصول متنوعة ومختلفة، وهو يربطون هذه المقولات والتّصورات التي تنتمي إلى أزمان مختلفة بالآيات القرآنيّة التـي تـصبح عندئـذ حجـة وذريعـة يقـول المُفـسِّرون مـن خلالها ما يردون أن يقوله لا ما تُريد هي أن تقوله، ويحمَّلونها مـا لا تحتمـل إنَّهـا- أيّ آيـات القرآن- لا تعود عندئذ نصوصاً تدرس لذاتها))[1]، وهذا هو الذي فتح بـاب الخـلاف في الفكـر العربي الإسلامي ولا يزال هذا الخلاف قائماً حتَّى هـذه الـسّعة بـل ويتعـاظم بـصورة مظلمـة قائمة على القتـل والـدّمار ومـصادرة العقـل، لـذلك اقتـضى عـلى الباحـث أن يحـاول تفكيـك المنظومة الفكريّة بحذر ودقة رصد مع توافر أدوات معاصر، فـــ((مهمـة الباحـث تكمـن في أشكلة كلّ الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى))[2].

النّظرة الكلّيّة والجزئيّة للنصّ القرآني وحركيّة المجاز

نـــرى أن دور المجـــاز يختـــزل ويقلـــص وقـــد ينمحـــي عـــلى صـــعيد فهـــم المعنـــى في القـرآن، فـــ((الفقيـه لا ينظـر إلى الخطـاب القـرآني بكـلِّ تعقيـده اللّغـوي، والأدبي، والـسّيميائي (الدّلالي)، ونجد دور المجاز والرّمز والاسطورة إما أنَّه مُقلَّص ومختزل من قبل النّقد الأدبي العـربي المبتدئ إلى نوع من البلاغة الإعجازيّة الموجهة لإغناء المعنى الحرفي والإبهار، وإما أنَّـه قـد محـي نهائيّاً من قبل الفقيه التّيولوجي لمصلحة المساواة بين المدلولات القرآنيّة وبين المفاهيم الاخلاقيّـة القانونيّة، أو المعرفيّة التّيولوجيّة الخاصة بواقع اجتماعي وتاريخي متعدد الجوانـب وغزيـر))[3]، وهذا يرتبط بالنظرة الكلّيّة والجزئيّة والمعنى الظّاهر/الباطن حتَّى يتم الكـشف عـن الحركيّـة في المجاز ضمن أطر التّأويل للنصّ القرآني، ذلك أنَّ ((الرّمز/العلامة، أو المجاز/والمفهوم الاصـطلاحي، اقصد بذلك صراع التّفاسير والتّـأويلات الـسّاريّة في الإسـلام والمتمثـل بقطبـي المزدوجـة التّاليـة:

---

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:17.

(2) الفكر الأصولي واستحالة والتّأصيل نحو تأريخ أخر للفكر الإسلامي:22.

(3) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:79.

الباطن/ الظَّاهر، أو المعنى الدَّاخلي المخفي/والمعنى الخارجي والظَّاهري والحرفي، هنا يمكن أيضاً أن نقيس مدى أهميّة التّأثير الحاسم للنّصوص المُقدَّسة على العلاقة التي تربط الإنسان باللّغة))[1]، وبناء على الاستقصاء الحرفي يكون المعنى جزئياً ولا يخدم المردود الكلّيّ الذي يتم الكشف عنه عند الخروج من النّظريّات الجزئيّة التي تفكك المعنى وتجزئه، وبالتّالي لا يمكن الكشف عن مقصديّة المعنى بصورة تجميعيّة وكلّيّة.

التّشكّل المجازي في النصّ القرآني وآليات الاشتغال

مصطلح وظفه مُحمَّد أركون في الكشف عن ظلال المعاني أو الدّلالات الحافة في النصّ القرآني، ذلك ((أنَّ الرجوع إلى علم أصول الكلمات (الايتمولوجيا) من أجل تحديد معنى هذه الكلمة أو تلك في القرآن أمر لا طائل منه، بل إنَّه خطر إذا لم نموضع هذه الكلمة في شبكتها المعجميّة اللّفظيّة، وإذا لم نربط هذه الشّبكة نفسها بنظام الكتاب (أيّ القرآن) ككلّ في الواقع أحد القوانين التي تهيمن على أسلوب اشتغال هذا النّظام هو تحويل ما هو واقعي وتحويره إلى رمز بواسطة العملية المجازية))[2]، وهذا يعني ضرورة الرّؤية الكلّيّة للنصّ القرآني بعيداً عن الاجتزاء مثلما ((إنَّه ليس مشروعاً أنَّ نعزل المفردات (الكلمات) عن سياقها القريب والبعيد (الواسع) ذلك أنَّ كلّيّة النصّ- أيّ النصّ القرآني- هي التي تحمل الرّوح (الإنسان) فيما وراء المكان والزّمان العاديين وتقدم له مجموعة من العجائب المُدهشة، أيّ من حقائق واشياء لم ترها عين ولا سمعت بها قط أذن ومع ذلك فهي أهل لأنَّ تُرى وتُسمع وتستبطن))[3]، وعلى هذا تبدو أنَّ المكانة التي يحتلها المجاز تتوقف على آليات التّصور التي تهيمن على الفكر، ذلك ((أنَّ المكانة اللّغويّة للمجاز ووظيفته تتوقف هي ذاتها على طراز تصور الواقع وعلى مفهوم اللاواقعي الموازي

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:200.

(2) الفكر الإسلامي قراءة علميّة:200.

(3) المصدر نفسه:200-201.

له، وبالمقابل فإنَّ العمل الذي يسيطر عليه التّعبير المجازي يفرض طرازاً محـدداً مـن التّـصور ويحافظ عليه))[1]، وهذا يكشف عن أنَّ اللّغة الدِّينيّـة لغـة حيـة تحـرك المـشاعر والوجـدان، وتتكون بشبكات معرفيّة لا تعرف التّقوقع، ذلك ((أنَّ اللّغة الدّينيّة مرتبطة بالمنطق الشِّعري أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني، إنَّها تغـذي الخيـال، وتهـز العاطفـة أكـثر مـما تـسجن (أو تحجز) القارئ في مقولات وتحديدات وقواعد عقلانيّة، لهذا السّبب فان تلقيهـا يختلـف فـيما إذا اتبعنا طريق التّعقل أو طريق العاطفة، هكذا نرى كيـف تطـرح نفـسها مـن وجهـة نظـر بسيكلولوجيّة- لغوية مشكلة آلية اشتغال ما يمكن أن ندعوه حتَّى الآن بكلام الـلـه))[2]، فمن اتبع المنطق العقلي في القراءة سوف يقود إلى قراءة صارمة لا تنسجم مع القراءة الحرة التـي تكشف عن العاطفة والوجدان القائم في النصّ القرآني، فهو يريد أن يجعل القـرآن في متنـاول الجميع من أجل الكشف عن القراءات الجديدة للقرآن وايجاد فهم معاصر يخـرج مـن ربقـة الفكر القديم، فـــ((نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كلِّ جهة والمقروء والمشروح مـن قبـل كلِّ الفاعلين الاجتماعيين (= المسلمين) مهما يكن مـستواهم الثّقـافي وكفـاءتهم العقائديـة أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النّقديّة والتّحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللّغويّة، والتّاريخيّـة، والانتربولوجيّة، والتّيولوجيّة، والفلسفية))[3]، وهذا يعني أنَّ النصّ القرآني يتـشكل عـلى وفـق فاعليات تحكم البنيان فيه وتتداخل عوامل عديدة لتعريّة المعنـى تختلـف بـاختلاف الرّؤيـة التي يعتمدها الباحثون.

---

(1) الفكر الإسلامي قراءة علميّة:201.

(2) المصدر نفسه:207.

(3) المصدر نفسه:246.

المجاز وتشكّل كليّة النصّ القرآني

لم يكن النصّ القرآني بمعزل عن تحولات المجتمع العربي من الثّقافة الجاهليّة إلى الثّقافة الإسلاميّة، وهذا يعني بأنَّ الثّقافة العربية عرفت أنواعاً من النّصوص المُدنَّسة، وبمجيء النصّ القرآني المُقدَّس تمت التّحولات الكبرى في حقول اللّغة، والمعرفة، والتّأسيس لنظريات تحاول الكشف عن النصّ القرآني على وفق الرّؤية التي تكونت عنه مع وجود الفارق بين التّشكلات اللّغويّة، لذلك ((نجد أنَّه من السّهل تبيان أنَّ الخطاب القرآني يختلف عن كلِّ خطاب آخر في اللّغة العربيّة، إنَّنا نقصد بالاختلاف هنا التّفوق الذي ركزت عليه نظرية الإعجاز، وإنَّما نقصد المعطيات الشّكليّة، والنّحويّة، والمعنويّة، والبلاغيّة، والأسلوبيّة، والايقاعيّة الخاصة بالقرآن والتي يمكن الكشف عنها عمليّاً، إنَّ المجاز يلعب دوراً حاسماً في تشكيل كليّة الخطاب القرآني، إنَّه هو الذي يُتيح تغير وتحوير الوقائع الوجودية الأكثر يومية وابتذالاً وتصعيدها وتساميها من أجل أسطرة وترميز مناخ الوعي الدِّيني الجديد الذي يراد تأسيسه وفرضه))[1]، ولا يمكن الكشف عن ذلك الدّور للمجاز دون معرفة أنظمة القرآن في التّواصل مع المُرسَل إليه والمتلقين (المسلمين)، وهنا ((نجد الخطاب القرآني مركب كلّيّاً بواسطة مخطط معين للتّوصيل (أيّ شبكة تواصل وتوصيل محددة)، نجد في هذا المخطط أنَّ الوظائف المهيمنة تواصل من قبل الفاعل نفسه، أيّ الله، والله يتواصل مع مرسل إليه ينقسم على نوعين: مؤمن وكافر، وتتم عملية التّوصيل عن طريق وسيط ذي مكانة متميزة وسلبيّة في آن معاً هو: مُحمَّد، إنَّه هو مجرد ناقل للوحي))[2]، وعلى هذا لم يكن القرآن نصّاً تجزيئيّاً بل نصّاً كونيّاً ((يؤسس وعياً خاصاً بالعالم، والتّاريخ، والدّلالة))[3]، ولكن الذي حصل بعد ((موت النّبي توقف الخطاب القرآني عن ممارسة دورة كقوّة منظمة أو

(1) الفكر الإسلامي قراءة علميّة:72.

(2) المصدر نفسه:72.

(3) المصدر نفسه:72.

مشكلة، ترسخ وعياً في حالة الانبثاق ضمن الاحداث المعاشة من قبل جماعة "المؤمنين"، إنَّه يصبح بالتّدريج مكاناً "أو فضاء" ثابتاً للإسقاط ومرجعاً يرجع إليه، أصبح يرجع إليه من أجل تحديد المعايير السّيمانتيّة، والأخلاقيّة، والسّياسيّة، والشّعائريّة، والقضائيّة، التي ينبغي أن تتحكم منذ الآن فصاعداً بفكر كلّ مسلم وممارسته، ولكن راحت تسقط عليه في أزمان تالية مختلفة وفي آن واحد كلّ أنواع التّصورات، والمفاهيم، والافكار، والتّحديات، التي تظهر في الأوساط الكوسموبوليتيّة للمراكز الحضريّة الجديدة))[1]، وهذا الانتقال من (الظّاهرة القرآنيّة) إلى (الظَّاهرة) الإسلاميّة لربما ساهم مساهمة فاعلة في ايقاف عجلة الكشف اللّغوي وتقدم النّظريات النّقدية والبلاغة عن الظّهور بعد الانتقال من (النصّ القرآني) إلى (الظَّاهرة الاسلاميّة)، وتأثر المجاز هنا بذلك التّوقف ومساهمته في الكشف عن المخبوء واللامفكّر فيه في الخطاب القرآني، فهذه الهوة ساهمت في ايقاف الكشف عن المعنى الحقيقي والفعلي في النصّ القرآني، وتوظيف النصّ القرآني والتّفسيرات الايديولوجية لصالح فئة وسلطة معينة، لتثبيت جذورها في العقل الجمعي العربي، لذلك يمكن الإشارة إلى دور المجاز في بدايات الكشف المعرفي عن الإعجاز القرآني قد تحقق في:

1- تفعيل دور المجاز في الكشف عن المعنى وظلال المعنى، بمرافقة النصّ القرآني وتلمس مطالبه التي فعّلت في القرنين الأوّل والثّاني الهجريين.

2- المجاز فاعل رئيس في تشكل الخيال، والكشف عن الوجداني، والنّفسي في النصّ القرآني.

3- نشط دور المجاز في الكشف عن المعنى، ومطاردة كلّ محاولات التّهجين الثّقافي للهيمنة على المعنى في الخطاب القرآني.

---

(1) الفكر الإسلامي قراءة علميّة:73.

4- ابتعاد المجاز عـن التّـضاد في المعنـى النّـاتج مـن تـضارب المـصالح والـسّلطات في حركـات التّأويل حول المعنى في الخطاب القرآني.

وأما الدّور السّلبي للمجاز بعد الهيمنة السّياسيّة عـلى النّظريـات المعرفيّـة وهـذا الـدّور تركز في جملة تحولات هي:

1- تحول المجاز من ممارسة الفاعليّة والدّور الهام في الكشف عن المعنـى المقـصود إلى فاعـل رئيس ولكن للكشف عـن المعنـى وظـلال المعنـى الـذي يجـذر دور الـسّلطة أو الفئويّـة العقديّة وترسيخها في العقل الجمعي

2- تحول وظيفة المجاز من خادم للمعنى إلى خادم للسلطة والفئويّة المذهبيّـة عـلى حـساب قصديّة الخطاب القرآني.

3- خمول دور المجاز بعد ذلك في الكشف عن المعنى بواسطة رفض تشكّله في الـنصّ القـرآني أو مـع تـشكّله ولكـن بطـرح ايـديولوجي لـصالح جهـة تـستحوذ عـلى المعنـى لأغـراض (شخصيّة، أو سياسيّة، أو اجتماعيّة، أو دينيّة).

4- نشوء التّضاد في المجاز نتيجة التّـصارع حـول اسـتحواذ المعنـى لفئـة عـلى حـساب أخـرى ولـسلطة سياسـية أو عقديـة عـلى حـساب أخـرى، وهكـذا ليومنـا الحـاضر، فـــ((كـلّ المجتمعـات البـشريّة بحاجـة إلى نظـام مـن العقائـد والقـيم والمعـارف مـن أجـل تبريـر "نظامها" وتامين شرعيتها والحفاظ عليه، كان الدِّين حتَّى ظهور الايديولوجيات العلمانيـة الحديثة هو الذي أمَّن وظيفة التّبرير هذه والتي لابد منها))[1].

تشكّل النصّ القرآني بين النصّ المفتوح والنصّ المغلق

يمثل النصّ القرآني عند مُحمَّـد أركـون نـصّاً احتماليّـاً متعـدد الـدّلالات منفتحـاً عـلى التّجديد والكشف المعرفي، لا يعرف التّوقف ولا الاحتكار على المعنـى، ذلـك أنَّ ((القـرآن نصّ مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأيّ تفسير أو تأويـل يغلقـه أو يـستنفذه بـشكل

(1) الفكر الإسلامي قراءة علميّة:78.

نهائي و"ارثوذكسي" على العكس، نجد أنَّ المدارس "أو المذاهب" المدعوة إسلامياً هي في الواقع هي عبارة عن حركات ايديولوجية مهمتها دعم وتسويغ ارادات القوّة للفئات الاجتماعيّة المتنافسة على السّلطة والهيمنة))[1]، وهذا ما يجعل من القرآن نصّاً كونيّاً لكلّ البشر، ذلك ((أنَّ القرآن عبارة عن مجموعة من الدّلالات والمعاني الاحتماليّة المقترحة على كلّ البشر، وبالتّالي فهي مؤهلة لأنَّ تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائديّة متنوعة بقدر تنوع الاوضاع والاحوال التّاريخيّة التي فيها أو تتولّد فيها))[2]، فهو ينفتح على قضايا كبرى مشتركة بين البشر ولا يمكن لفئة أن تدعي حيازة النصّ لمرجعياتها الفكريّة، فـ((لا يمكن للقرآن من النّاحيّة النّظريّة أو القانونيّة أن يختزل إلى مجرد ايديولوجيات، وذلك لأنَّه يتحدث عن الأوضاع القصوى للوضع البشري، كالكينونة، والحبّ، والحياة، والموت))[3]، وبذلك يحاول مُحمَّد أركون استبعاد فرضية (حيازة المعنى/أو/الهيمنة على المعنى)، فـــ((في مرحلة النّطق الأوّلي بهذه الدّلالات الاحتماليّة المفتوحة على المعاني كافة "مرحلة النّبي"، نجد أنَّ القرآن يتكلم عن الدِّين المثالي الذي يتجاوز التّاريخ، وإذا ما شئنا يشير إلى التّعالي، أما في مرحلة "أو على صعيد ..." الدّلالات المحيَّنة "**actualisees**" أو المجسَّدة في عقيدة تيولوجيّة أو تشريعيّة أو فلسفيّة أو سياسيّة أو اخلاقيّة، الخ...فإنَّ القرآن يصبح نوعاً من الأسطورة أو الايديولوجيا المزوجة قليلاً أو كثيراً بمعنى ما للتعالي "أو المخترقة من قبل معنى ما للتعالي **transcendance**"))[4]، فضمن هذا التّعدد في الرّؤية يكون الانغلاق والانفتاح في طروحات المعنى.

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:145.

(2) المصدر نفسه:145.

(3) المصدر نفسه:145.

(4) المصدر نفسه:145.

النصّ القرآني والنّصوص الثّانوية (الموازيّة) ودوران المعنى
(بين الخلق والولادة، والاحتكار والتّدمير والتّأسيس الدّقيق)

من الحقائق الأساسيّة التي تبلور الوجود الإنساني المعنى بانفتاحاته وانغلاقاتـه، فـــ((لا يمكن للإنسان أن يعيش بدون معنـى))[1]، وهـي نـاتج مبـاشر للقـراءات التـي تنـتج نـصوصاً ثانويّة أيضاً تدور في فلك النصّ المركزي، وإنَّ ((القراءة تخلق الـنصّ أيـضاً))[2]، تحـت هـذين البروتوكولين يمكن القول بأنَّ المعنى يخلق ثُمَّ يولد، لابـد مـن الإشـارة الى أنَّ ((القـرآن كتـاب ديني عظيم يستمد عظمته ومكانته من كونه، أوَّلاً وآخـراً أحـد الكتـب الدِّينيّـة الأساسـيّة في تاريخ البشريّة))[3]، ولا يمكن تجاهل النّصوص الثّانويّة ودورها في بيان معنـى الـنصّ المـوحى، وقُدّسية تلك النّصوص عن القارئ العربي، فقد ((انضافت إلى الـنصّ المـوحى بالـذّات نـصوص أخرى ذات انتـشار واتـساع متفـاوت وجمعـت في مجموعـات نـصّية "**corpus**" أو مؤلفـات "صحيحة وموثوقة" منها: صحيح البخاري ومسلم، والكليني، وابن بابويّة، الخ...،راحـت هـذه المؤلفات تثير قراءات عديدة، أيّ نصوصاً أخرى))[4]، وهذه النّصوص انتجت قـراءات متعـددة على النصّ القرآن فتح نوافذ إيجابيّة في بيان بعض دلالات الـنصّ، ونوافـذ سـلبيّة اسـهمت في (تدمير المعنى)، والتّأسـيس لمعنـى ايـديولوجي ينـسجم مـع الأفـق العقـدي الممتـد في هـذه الجماعة أو تلك، ذلـك أنَّ ((الفقهـاء واللاهوتيـون يزعمـون أنَّهـم هـم وحـدهم القـادرون عـلى اسـتخراج المعنـى الحقيقـي أو الـصّحيح مـن النّـصوص، وكـذلك فعلـت الأنظمـة الميتافيزيقيّـة الكلاسيكيّة عندما توهمت أنَّها توصلت إلى المعنى الكـلّي، إلى غايـة الغايـات))[5]، بـل ذهبـوا إلى أبعد من ذلك انحصر المعنى في جيل الصّحابة، إذ ((إنَّ كلّ الحقيقة المطلقة متمركـزة في التّـأريخ

---

(1) الإسلام، أوربا، الغرب رهانات المعنى ورادت الهيمنة:24.
(2) المصدر نفسه:26.
(3) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد:297.
(4) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:147.
(5) الإسلام، أوربا، الغرب رهانات المعنى ورادت الهيمنة:24.

الكلّي لجيل واح هو: جيل الصّحابة المرتبين تباعاً بحسب الأهمية من حيث تـاريخ انتـسابهم المبكر للإسلام "الاسبقية، الأفضلية"))[1]، ويعمد مُحمَّد أركون إلى تجسيد فكـرة ((أنَّ الخطـاب القرآني- كخطاب المسيح النّاصري- وبشكل عام ككـلّ خطابـات انبيـاء التّـوراة، وهـو خطـاب سلطوي محكوم بهدفين أساسيين:

1- تدمير الخطابـات الـسّابقة عـن طريـق المجادلـة المتـصلة بالممارسـة (الحـدث اليـومي، أو السّياسي).

2- ترسيخ الخطاب الجديد وتقويته، وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالي ولكن الحاضر دائمـاً بواسطة كلامه وتدخله في تاريخ البشر))[2].

اعتقد بأنَّ ما يشير إليه مُحمَّد أركون رغم قسوته واقع لضرورة وهي أن ما قبـل القـرآن اصابه التّزوير والتّحريف أوّلاً، وكلّ خطاب جديد يحاول اثبات وجـوده وشرعيتـه ولـولا ذلـك لقمعته تلك الخطابات التي زيفها أصحاب الدّيانات من أجل مصالح فرديّة أو سياسـية ثانيّـاً، وأما ما تكلم به عن الكائن المطلق المتعالي فهو الذّات المُقدَّسة الذي خلـق الكائنـات الماديّـة، وارسل الرّسل والأنبياء، وانزل الكتاب، وشرع القوانين للبشر، فمن الواجب ربط البشر به ثالثاً، وبحسب هذا الفهم فإنَّ ((السّيادة العليا المرتكزة على الحقيقة الدِّينيّة تتهاوى دفعة واحـدة عندما تنسحب من تحتها التّقـديمات المثيولوجيّـة والوظـائف الايديولوجيّـة التـي "تـسندها" وتبرر لها وجودها ضمن نظام المعرفة التّقليديّة))[3]،وهذا كشف عن أنَّه ((لم يعد أحد يقتنـع بوجود معنى كلّيّ، نهائي وأخير، ولم يعد أحد يستطيع أن يدّعي أنـه يمتلكـه، بـل إنَّ كـلّ مـن يزعم ذلك يرفض مزعمه بصفته نوعـاً مـن الايـديولوجيا))[4]، ضـمن هـذه الفرضـيات حـصل الاعتقاد بضرورة التّطوير للتقانات والكشف عن المعنى المقصدي في النصّ.

---

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:149.

(2) المصدر نفسه:166-167.

(3) المصدر نفسه:174.

(4) الإسلام، أوربا، الغرب رهانات المعنى ورادت الهيمنة:24.

المبحث الثّالث

التّشكُّل المجازي في النصّ وفرضيات التّكوين

بعد هذا الكشف عن طاقات المجاز لتثوير المعنى في النصّ القرآني، كان لابد من الكشف عن حركيّة المجاز في النصّ ودورانه في الفكر العربي القديم والمعاصر في حركة ارتدادية بين (التّشكُّل والتّكوين)، تشكل المجاز لصالح سلطات معينة، والتّكوين للمعنى الحقيقي خارج مركزية السّلطة، وهذا يفسر لنا تعدد النّظريات في تفسير المجاز، ذلك ((أنَّ الكشف عن التّركيبة المجازية لكلّ الخطاب النّبوي يعتمد على مدى صلاحيّة نظرية المجاز التي يتبناها الدّراس المحلل، فهناك نظريتان في الواقع، هناك أوّلاً نظرية علم البلاغة التّقليدي التي اقتصرت كما نعلم على تعريف المجاز بصفته مجرد حلية أو زينة لغوية، وهو ينتج عن طريق نقل المعنى "الحرفي" لكي يتحول الى معنى "تصويري" :أيّ مجازي، وهناك النّظرية الحديثة للمجاز التي لا ترسم حدوداً قاطعة إلى مثل هذا الحدّ بين "الواقعي" و "المجازي" وإنَّما هي تلحّ على الدّور المحور الذي يلعبه المجاز أو الكناية في توليد السّاحة المعنويّة لكلّ خطاب وتشكيلها))[1]، مع تعدد النّظريات يتعدد المعنى ويتشظى ويكون الكشف عنه بحاجة إلى جهود جماعيّة، ومراحل انتقاليّة، بجراءة على قول الحقيقة.

الدّرس المجازي بين القبل – الما بعد

المجاز عند مُحمَّد أركون له فاعليّة مركزيّة في كشف المعنى، وبيان البِنية الاسطوريّة التي انتجتها العقليّة العربية (المخيال) فيما قابل النّزول وما بعد النّزول، بما يمتلك من فوّرة في تثوير الكشف عن التّوتر الذي رأفق تكوين المعنى الأوَّل للنصّ، ولأنَّ ((المجاز قد درس بصفته أداة أدبية لإغناء الأسلوب في القرآن وتجميله...ولكنه لم يدرس أبداً في بعده الابستمولوجي بصفته محلاً ووسيلة لكلِّ التّحويرات الشِّعريّة والدّينيّة والايديولوجيّة

(1) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر:89.

التي تصيب الواقع، هكذا يمكن للقارئ أن يتصور الحجم الضّخم للامفكّر فيه "**impense**" النّاتج بالضّرورة عن تيولوجيّا منغلقة داخل حدودها ومشغولة فقط بتفسير خطاب لا تستطيع أن تدرك تاريخته ولا ماديته اللّغويّة ولا آليته الدّلاليّة والسّيميائيّة، لقد تم الحفاظ على اللامفكّر فيه كما هو عليه بل وازداد خطورة بسبب العقل الارثوذكسي السّكولاستيكي المتأخر الذي فقد خصومه أيام الحقبة الكلاسيكيّة فلم يعد له من خصوم، لقد أصبح مهيمناً بشكل كلّيّ))[1]، فالمجاز ظل يتردد بين القديم/أو/الاصالة التي ترى فيه بعداً جماليّاً يعمل على تشكّل النصّ الأدبي، بهدف جذب القارئ، وخلق صفة الشّاعريّة على النصّ، و بين الجديد/أو/المعاصرة التي ترى فيه كاشف عن الابستمولوجي واللامفكّر فيه في النصّ وخارجه، فما بين هذين البعدين نشأ المجاز وتم تداوله في الفكر المعاصر.

التّأسيس لنظريّة المجاز في الفكر العربي القديم

يمثل التّراكم التّراثي المرحلة الأوّلى في التّكوين المعرفي الذي يكشف عن الجذور والتّرسيخ من أجل معرفة ما حصل في تلك المراحل والحقب لتأسيس النّظريات العربيّة، ذلك ((أنَّ التّراث هو الوعاء الذي يتلقى كلّ الحقائق النّاتجة عن التّجارب الوجوديّة المشتركة لدى الطّائفة "الارثوذكسية" المختارة أو الرّشيدة، ويعتقد بأنَّ كلّ الحقائق المدمجة أو المستوعبة في التّراث المثالي الكبير هي بالضّرورة متجذرة في الحقيقة العليا، المطلقة، الانطلوجيّة، الجوهرانيّة، المُقدَّسة واللاتاريخيّة))[2]، وهنا يدخل التّاريخ بوصفه الكاشف عن تلك الصّيرورات، ذلك ((أنَّ التّاريخ بصفته سيرورة وجوديّة (أو كشفيّة) سيرورة مضاءة، مهدية من قبل كلام اللـه الموحى ومتجذرة فيه، يولّد تصوراً عن الحقيقة مختلفاً من النّاحية النّفسيّة عن التّصور المحدد من الأنظمة المعرفيّة

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:98.

(2) القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني:44.

الحديثة، وهو تصور ظرفي، آني، متغير، ونسبي عن الحقيقة، وقد انتصر هـذا التّـصور منـذ أن حصل الانتقال من العقل الدِّيني إلى العلمي والفلسفي))[1]، وهذا الانتقال خلق فكراً فلسفياً يبحث عن الموجود بما هو موجود ومتاح من حدود المعرفـة، ومـن ضـمن حـالات الفـشل في التّأسيس لنظريّة في المجاز (الفلاسفة)، فقد حاول غير أهل الاختصاص الذين قادتهم بحـوثهم لتفسير المجاز ضمن مباحثهم وغن تعددت، فكشفوا عن دور المجـاز في تـشكيل المعنـى، لأنَّ ((الفلاسفة هم أيضاً فسروا مجازيّاً الخطاب القرآني، ولكنهم عجزوا عن تقديم نظريّـة ملائمـة للمجاز والكناية، وهذا النّقص يشكل فصلاً طويلاً أخر مـن فـصول "المـستحيل التّفكـير فيـه"، وبالتّالي تـراكم "اللامفكّـر فيـه" النّـاتج عـن الفكـر الإسـلامي المعـاصر، وسـبب حـصول هـذا المستحيل التّفكير فيه واللامفكر فيه هو اعطاؤه الأولويّة الوجوديّة والسّياسيّة لعلم اللاهـوت والتّشريع، منذ سنوات عديدة كنت أنا شخصيّاً قد خططت لكتابـة دراسـة اكاديميّـة معمقـة عن "التّركيبة المجازية للخطاب القرآني" لكني لم أجد الوقت الكافي بعد لإنجاز مشروع العمـر هـذا))[2]، وهـذا يكـشف عـن الجهـد الفكـري والعلمـي الكبـير للفلاسـفة ولكـنهم يعـودون للخطوات الأوَّلى للتأسيس دون الكشف عن فاعلية المجاز وحركيّته في النصّ المُقدَّس والأدبي.

الخصومة بين العقول (المعرفيّة) حول المجاز

إنَّ الخصومة القائمة بين العقول المتنافسة معرفياً خصومة شرعيّة، لأنَّهـا تنطلـق مـن ترتيب وتسلسل الافكار مع الاعداد للـدليل العقـلي والـنّقلي، ذلـك ((أنَّ طريقـة التّفكـير التّيولوجيّة تستخدم أوّلاً محاجات المشروعيّة والـسّيادة (كالـدّليل القـاطع مـثلاً) أيّ أنَّهـا تستشهد بالآيـات والاحاديـث لإقحـام الخـصم، كـما وتـستخدم بـشكل ثـانوي الأسـاليب

(1) القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني:44.

(2) المصدر نفسه:34.

والعلميات المنطقيّة المعنويّة والديالكتيكيّة والبلاغيّة))[1]، ومن هنا فإنَّها ضمن العقل القديم ترتكز على أمرين: هما المحاجة القائمة على الدّليل، وتوظيف الأساليب الرّديفة التي تعزز صوابية الفكرة، وعلى هذا فـــ((من المؤكد على أيّ حال أنَّ شروط ممارسة الفكر- أيّ فكر- في المجتمعات الإسلامية التّقليديّة كانت قد غلبت عليه الرّهانات الآنية والمباشرة على الرّهانات البعيدة، ذلك أنَّ ضرورة المماحكات والمناظرات الجدليّة من دفاع عن الذّات، أو احتجاج ضد الأخرين، بالإضافة إلى ضرورة التّقليد الحرفي التّام لتعاليم الشّيخ المؤسس، والمطاليب المحدودة لذوي النّعم والكرم من الامراء، والخضوع الطّوعي واللاواعي للايديولوجيا المهيمنة، كلّ ذلك راح يحدد من جرأة المفكرين والباحثين على الإبتكار والإبداع ويحجم من فعاليتهم النّقدية، صحيح أنَّ هذه الاكراهات والإلزامات موجودة في كلّ المجتمعات البشريّة، والخصوصيّة الوحيدة التي تميز الفكر الإسلامي عن غيره تكمن في أنَّه شهد قروناً من طويلة من احباط الدّيالكتيك الاجتماعي (أو الحركة الاجتماعيّة) وعطالته، وبالتّالي فقد عاش فترة طويلة من التّقليد والتّكرار ونسيان أعمال الفترة الأوَّلى التي تميزت بالغليان الايديولوجي والحيوية الثّقافية))[2]، وهذا يكشف عن الحركيّة الفكريّة في المجتمع القائمة على الآني القريب دون التّفكير بالبعيد، فضلاً عن المقيدات من العوامل الاجتماعية التي تتحكم في التّأسيس للما بعد، وهذا تسبب في التّكرير لكلِّ ما ورد عن القدامى بدون تجديد، وليس هذا فقط، بل العامل السّياسي كان فاعلاً أيضاً في التّمركز على ضرورة الانفكاك عن المعنى المعطى في القرآن لصالح المعنى المؤسس والمؤدلج من أجل البقاء في السّلطة والسّيطرة على المجتمع.

---

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:85.

(2) المصدر نفسه:97.

المجاز بين نسق الرّفض واستراتيجيّة الذّات

دخل المجاز في دائرة الصّراعات المركزيّة بين السّلطات المعرفيّة والدِّينيّة ابرزها وبين السّلطة السّياسيّة وهيمنتها على عناصر القوى، فأثرت السّياسيّة في المؤسسات المعرفيّة وفي الفاعلين الاجتماعيين، ذلك ((أنَّ القارئ - كلّ قارئ- يتصف بما يسميه علماء النّفس والألسنيون باستراتيجية الرّفض، وذلك لأنَّ كلّ قارئ أو مستمع لخطاب ما هو ذات مشكّلة بواسطة عقائد، ومبادئ يقينية، ومُقدمات ايديولوجيّة، ومقاييس موروثة، وكلّها راسخة في العقل والمخيال، ومكوّنة للوجدان، وموجهة ومكيفة للإدراك، وهذه العوامل المركبة تكون نسق الذّات (**Ie systeme du Sujet**)، وعندما يطرأ على هذا النّسق المجهز القوي مفهوم غير مألوف، أو نظرة للعقل غير متلائمة مع الموروث والمعتاد، يلتجئ القارئ أو المستمع إلى من وسائل الرّفض لحماية نسق ذاته حتَّى لا ينحل ويتفتت، فتنحل بذلك "الشّخصيّة"...،وهكذا تبطل عندئذ شروط المناظرة ،وتستحيل المواصلة بين العقول والضّمائر، وتبقى البنيات الفرديّة على ما هي عليه، ويستمر المجتمع مكرراً لتقاليده، ومولّداً للأنساق الذّاتيّة نفسها))[1]، وكذلك هي الحداثة في فعلها التّكويني في المجتمع والنصّ، تعمل على خلق متضادات بين الماضي/الأصالة والجديد/المعاصرة، فـ((الحداثة تولد دائماً مضادات لها وهذا هو سرّ قوتها ونجاحها، العقل في الحداثة يصطدم دائماً بعقبات مضادة وكثيراً ما يدمر مساره السّابق أو جزءاً منه في عودة نقديّة على ذاته بعد أن اكتشف أنَّه كان مساراً خاطئاً، الحداثة تتصف بالجراءة الاقتحاميّة، بالدّيناميكيّة الفاتحة، ولكنها تتصف أيضاً بالمرونة والتّساؤل، الحداثة حالة تساؤليّة))[2]، ديمومة التّساؤل حالة تخلق النّشاط للقارئ والنصّ من أجل الكشف عن الجديد دائماً في النصّ بوصفه حاملاً للمعنى النّهائي وغير المكتشف.

---

(1) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر:**XXV -XXVI** .

(2) المصدر نفسه:33.

المجاز بين التّدمير الهدام للمعنى والإنبناء لظلال المعنى

تمثل عمليّة بناء منظومة معرفيّة تكشف عن المعنى في النصّ القرآني هم من هموم مُحمَّد أركون الفكريّة، التي تؤسس لمرحلة التّجاوز الفكري القديم والنّظر للمعاصر بكلِّ ما يحمل من تجريد عقلي، والكشف عن النّقاط الجوهريّة التي تحكم الدّيانات وبالخصوص التّوحيد ومَن هو القائم على المعنى في النصّ القرآني ؟،. وكيف يمكن الكشف عن ذلك المعنى، والخروج على سلطة العقل الجمعي الذي شكلته المنظومة التّفسيريّة في القرنين الأوّل والثّاني الهجريين، وما دور المجاز؟،. في ذلك فــ((المعنى لم يعد ثابتاً أو راسخاً ابدياً في التّعالي، وإنَّما أصبح خاضعاً لولادة تدميرية مستمرة، أصبح المعنى مولداً بواسطة الإبداعية المعنويّة وإبداعيّة الذّات الإنسانية في ظل تأثير الحاجيات الإنسانيّة الجديدة، وبالتالي فإن ذلك يقود الى تدمير الدّلالات السّابقة والمعنى السّابق وتحولها وتجاوزها، وهذا يعني وجود مجازات حية، وميتة، ومُنعَشة من جديد (منبعثة إلى الحياة)، كما أنَّه قد يعني تدهور الرّموز العالية وانحطاطها إلى مرتبة العلامات العادية، بل وحتَّى اللافتات والإشارات الأدواتية (كإشارات الطّرق والمرور مثلاً)))[1]، وهذا يدل على أنَّ ثابت المعنى بات من المستحيل في الدّراسات المعاصرة التي فارقت العقل المسيطر على تأصيل التّفسير الكلاسيكي المتداول بين ايدينا الذي يمثل بدوره سلطة موازيّة لسلطة النصّ القرآني، ذلك ((أنَّ ممارسات التّفسير الإسلامي التّقليدي مليئة بالثّغرات، والشّكوك، والتّناقضات، والاختلاف المنطقي، والضّعف))[2]، وعلى هذا فإنَّ ((المعنى لا ينبني ويتشكّل إلاّ لكي ينهدم وينهار، بالمعنى يتشكّل عن طريق تدمير المعنى، أو على انقاضه، ينبغي تدمير المعنى القديم الضّيق الذي لم يعد ملائماً لكي يحل محله معنى جديد أكثر رحابة واتساعاً))[3]، فالمعنى لا يرتبط بشخص

(1) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد:158.

(2) من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي:79.

(3) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد:263.

المُفـسِّر لأنَّـه إنـسان يتـأثر بـالمتغيرات الاجتماعيّـة، فتكـون مرجعياتـه الثّقافيـة محـدودة فــ((المُفسِّر، قديماً كان أم حديثاً، إنسان منخرط في لحظة زمنية معينة وفي ثقافـة معينـة وفي مجتمع معين وحاجيات معينة، وبالتّالي، فإمكانيات عقله العلميّـة مـشروطة بكـلّ ذلـك))[1]، وحتَّى يتحقق ذلك ينبغـي الاشـتغال عـلى اللّغـة للكـشف عـن المخبـوء واللامفكّـر في الـنصّ القرآني، إذ ((ينبغي على الباحثين والمثقفين العرب أن يقوما بالاشتغال البطيء والـصّعب عـلى المفاهيم والمصطلحات داخل اللّغة العربية بالـذّات))[2]، ولابـد مـن الاعـتراف بـصعوبة ذلـك فــ((هذا التّراث الذي يُمجَّد من كلّ الجهات بطريقة تبجيليّة وتبريريّة عقيمة أصبحت تسيء له أكثر مما تُفيده))[3]، وهذا يعني أنَّ النصّ القرآني نصّ مكتنـز بالمعـارف والعلـوم والأنظمـة اللّغويّة التي تمثل أحد أهم ما اعتمد عليه المُفسِّرون للكشف عن المعنى فيه، و ((هكذا نجد الـنصّ القـرآني مـا انفـك ينـتج نـصوصاً ثانويـة أو تفاسـير تتمثـل وتهـضم بواسـطة الأسـاليب والاستراتيجيات المتغيرة، نصوص كلّ الثّقافات والمجتمعـات))[4]، وهـذا التّنـوع يـدخل المجـاز بوصفه الفاعل في الكشف عن ظلال المعنى ذلك أنَّ الاسـطورة والرّمـز والمجـاز بحـسب فهـم مُحمَّد أركون ((تمارس دوراً حاسماً في كلّ خطاب ديني))[5]، والمجاز يعمل أيضاً على تخصيب الألفاظ والتّراكيب وخاصة المفردات التي تتكـرر كثـيراً و ((لكنهـا تخـصب وتغنـي باسـتمرار بواسطة استخدام المجاز والرّمز والأسـطرة بـالمعنى الانتربولـوجي للكلمـة، أيّ بمعنـى الخيـال والمتخيل وليس بمعنى الخرافة أو انشاء الرّؤيا الخرافيّة))[6]، ولابد من الإشارة لـدور الحـضارة المادية في تدمير المعنى فـــ((نلاحظ أن الحضارة الحديثة قد اهملت كلياً وظائف الاسـطورة

(1) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد:203.
(2) المصدر نفسه:16.
(3) المصدر نفسه:16.
(4) المصدر نفسه:88.
(5) المصدر نفسه:57.
(6) المصدر نفسه:87.

والرّمز والعلامة والمجاز في توليد المعنى، وبالتّالي في توليد كلّ أنظمة الدّلالة التي "يُفسر" البشر بوساطتها "ويبررون" سلوكهم وتصرفاتهم في المجتمع))[1]، وهنا نصل للكلام عن النّظريّة المتكاملة التي تكشف البنية الاسطوريّة للمعنى في النصّ القرآني، والمقصود بالبِنية الاسطورية المجازيّة الرّمزيّة المنفتحة على المطلق وتعدد المعنى[2]، فـ((نحن لا نمتلك حتَّى الآن نظريّة متكاملة عن المجاز والرّمز تتيح لنا أن نفهم المنشأ اللّغويّ البحت للمعنى والمكانة الفلسفيّة للمعنى المتولدة بهذه الطّريقة، والجانب التّعسفي والاعتباطي للتحديات التّيولوجية التّقليديّة يكمن في أنها تفترض مسبقاً وجود حل لمشكلة المجاز والرّمز في الخطاب الدِّيني، فهي تعتقد أن عمل المجاز يتمثل في فقط، في إضافة زينة جماليّة شكلية للخطاب الدِّيني الذي يُحيل مباشرة إلى الأشياء))[3]، وحتَّى النّظرية القديمة لم تكن كاملة الفهم للبِنية الاسطوريّة للمعنى في النصّ القرآني، و ((لكن نظريّة اللّغة والرّوابط بين اللّغة والفكر لم تكن مجهزة بمنهجية مناسبة ومطابقة للمجاز والكناية، كما أنَّها لم تكن قادرة على فهم الأسطورة بصفتها مفتاحاً لنمط خاص من أنماط المعرفة يضاف إلى ذلك أنَّها لم تكن مزوَّدة بتصوّر للرموز والعلامة بصفتها عناصر أساسيّة للدلالة في كلّ الأنظمة الرّمزيّة والسّيميائيّة وخصوصاً نظام الخطاب الدِّيني الذي تتفرع عنه أو تشتق منه أنظمة دلاليّة أخرى عديدة، بالطّبع كان المُفسِّرون القدامى يعرفون المجاز والكناية والمَثَل والقصة التّهذيبية ذات العبرة والموعظة والعلامات...ولكنهم لم يكونوا قادرين على فهم الدّور الذي تعلبه كل أداة من هذه الادوات البلاغيّة، أو الألسنيّة، أو السّيميائيّة، في تشكيل المعنى والدّلالة))[4]، ويرتبط تعدد المعنى وبناء المعنى وهدم المعنى القديم على ((أنَّ التّحليل

(1) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد:56.

(2) المصدر نفسه:167.

(3) المصدر نفسه:76.

(4) المصدر نفسه:158.

اللّغويّ، والسّيميائي البحث لهذه الخطابات يتيح لنا أن نستخرج البِنية التي تستخدم الرّمز والمجاز من أجل أن نخلع على العبارات القرآنيّة امكانيات افتراضيّة عديدة للمعنى والدّلالة، وهذه الامكانات قابلة للتحيين والتجسيد في الظّروف الوجوديّة المتواترة والمتكررة))[1]، مع الاخذ بنظر الاعتبار بانَّ كلّ ما انتجته المعرفة الفكريّة والثّورة الصّناعة متجذر قرآنيّاً، و ((لكن هذا لا يعني ابداً بأنَّ كلّ اكتشافات العلم الحديث كان قد نصّ عليها سابقاً في القرآن كما تحاول أن توهم بذلك الأدبيات الإسلاميّة التّبريرية والتّبجيلية المعاصرة))[2]، وبذلك يقرر مُحمَّد أركون بأنَّ ((القرآن كلام اللـه بالذّات، لأنَّ اله تلفظ به وركّبه باللّغة العربيّة، ويقتصر دور مُحمَّد في هذه العلميّة على مجرد النّطق والتّوصيل إلى البشر، وهذا الوحي النّهائي والاخير يقول كلّ شيء عن العالم، والإنسان، والتّاريخ، والعالم الآخر، والمعنى الكلّيّ والنّهائي للأشياء، وكلّ ما سيكتشفه العقل لاحقا لن يكون صحيحاً وصالحاً مؤكداً اذا لم يكن مستنداً وبشكل دقيق وصحيح إلى أحد تعاليم اللـه أو إلى امتداداته لدى النّبي (من تعاليم النّبي)، والمعرفة بهذا المعنى مجرد استنباط لغوي من النّصوص أو عمل معنوي سيمانتي، وليست عبارة عن استكشاف حر للواقع يؤدي إلى التّجديد المعنوي والمفهومي في كلّ المجالات))[3]، فيكون النصّ القرآني نصّاً منفتحاً على الكلّ، لأنَّ ((الخطاب القرآني ذو بِنية مجازية ورمزية- أيّ اسطوريّة بالمعنى الانتربولوجي الحديث للكلمة، فهو منفتح على عدد لا متناه من الدّلالات))[4]، وهذا اللامتناهي هو الفاعل الآن في الكشف المجازي المعاصر.

---

(1) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد:175.

(2) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي199.

(3) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد:7.

(4) من الإجتهاد الى نقد العقل الإسلامي:98.

الإبداع الخلاق وفاعليّة المجاز

الإبداع الفني والأدبي والجمالي، ينطلق دائماً مـن الأعـماق الفرديّـة التـي تؤسـس لنفـسها شبكة اجتماعيّة تؤثر وتتأثر بالمحيط الاجتماعـي، ذلـك ((أنَّ الـشّاعر يحـوَّر التّجربـة اليوميّـة والمناخ الشّائع المشترك عـن طريـق حـرف المفـردات والتّعـابير اليوميـة العاديـة عـن معناهـا السّاري باتجاه المعنـى المجـازي المولِّـد للانفعـالات الجماليّـة الكـبرى (= الطّـرب) نلاحـظ أن التّعبير الشِّعري ليس مجرد تدفق أو انبجاس للعاطفة الذّاتيّة، وإنَّما هو ينزلـق مـن خفيـة في القوالب المكرسة أو المرسّخة من قبل "العلـماء" وينـشر معـاني مـستمدة مـن الـتّراث والقـيم والتّصورات المشتركة لدى مخيـال الجماعـة))[1]، وهـذا يعـين أن العلاقـة القائمـة بـين الإبـداع الفـردي والجماعـة علاقـة تبادليّـة، لأنَّ ((الخيـال الـشِّعري دينـاميكي وخـلاق ومفتـوح عـلى الانبثاقات أو التّفجيرات السّيمانتية والمعنويّة ضمن الحـدود التـي تفرضـها "أسـاليب الإبـداع الخلاق" أنَّه يستمد من مخيال الجماعة عناصر للمعرفة والتّصور من أجل زرعها وترسيخها في الأعماق السّحيقة للنفس الجماعيّة وزيادة شحنتها العاطفيّة والجماليّة))[2]، وعلى هذا يمكـن القول بأنَّ الاختلاف بين الإبداع الفردي والجماعي ينبثق مـن الحركـة العكـسيّة، فــــ((فـيما يخص الذّات الجماعيّة فيحـصل العكـس: هنـا نلحـظ أن المخيـال يمثـل وعـاء يـستقبل بكـلّ سلبيّة صور الواقع على الهيئة التي كانت تجربة الجماعات قد انجزتها انطلاقاً مـن تاريخهـا وطريقة اندماجها في وسطها المادي والفيزيائي، إنَّ القوم والجماعة تحول مصائبها وانتـصاراتها وهـزائهما وآمالهـا واحباطاتهـا إلى نـوع مـن التّـصورات المرغوبـة والمعبـأة: أيّ إلى نـوع مـن الايديولوجيا، فالشَّاعر يسهم دائماً بشكل ايجابي في هذا العمل، أنَّه يدعم ايديولوجيا الجماعـة عن طريق الرّفع من شأن العشيرة أو الأمير وتمجيد قيمها وتبيـان مثالـب الخـصوم وعيـوبهم،

---

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:29.

(2) المصدر نفسه:29.

ولكنه يجعل استراتيجيات سلطة كلّ ايديولوجيّة متعالية عن طريق اثارته وتحريضه لقوى الرّغبة والجمال والألم والحلم والعذاب))[1]، ولا يمكن انجاز العمل هذا بأركانه إلاَّ عن طريق (المجاز) ((ذلك أنَّ الشِّعر يحرض ولا يفسر))[2] وأما بالنّسبة للحكايات الشّعبيّة ((التي تنقلها الذّاكرة عن طرق المجاز والرّمز والأسطورة، إنَّ الذّكريات المُنتجة بهذا الشّكل تموضع الجماعة وترسخها في تاريخ ذي معنى محدد وذي خصوصيّة مطلقة وعميقة بمعنى أنَّه مزود بكثافة بسيكلولوجيّة وزمنية ضخمة))[3]، وعلى نفهم أنَّ ما جاء في النصّ القرآني من قصص هي تعبير عن واقع اجتماعي وتحول ثقافي، ذلك ((أنَّ القيم الرّمزيّة المحوّلة إلى قصة والمسرودة بهذا الشّكل لم يقدمها القرآن من أجل التّأمل والتّذوق الجمالي كما هو الحال في الحكايات الأدبيّة، وإنَّما هي تعبير نفّاذ، بالمعنى القوي للكلمة، عن التغّيرات الاجتماعية- الثّقافيّة التي ادخلها مُحمَّد فعلاً في المجتمع العربي في الحجاز وطابق لها، إنَّ قوة الاختراق والايحاء والتّسامي الخاصة بالتّعبير القرآني تصل الى حدّ إنَّها تثير وتُنشِّ باستمرار عند أولئك الذين يستظهرونه عن ظهر قلب، الرّغبة الهائجة والمحض اسطوريّة بأن يعيش كلّ مضامينه))[4]، لذلك ما جاء في موضوع التنّزيل هو الحقيقة ولا مجاز فيه ((كلّ المعاني الصّحيحة والحقيقة أتت من الله ولا يمكن أن تأتي إلاَّ منه، إنَّ الله هو الكائن المطلق المتعالي الحي والفاعل في كلّ المخلوقات))[5]، وهذا ما يجعل المجاز في حالة من الفوّران والتّثوير لكلّ ما هو جديد ومعرفي.

(1) تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي:29.

(2) المصدر نفسه:29.

(3) المصدر نفسه:29.

(4) المصدر نفسه:223.

(5) المصدر نفسه:198.

المعنى والقوّة في المجاز

المعنى لا يمكن له أن يولد بمراحل من السّكون والفتور بل هـو في خلـق يأخـذ مـن كـلّ عنصر شيئاً، و ((إنّنا نعلم أنَّ النصّ الدِّيني مليء بالمجاز، بل وينفجر بالمجـازات والاسـتعارات الخارقة والرّائعة، وقد استطاع القرآن أن يسيطر على العرب بسحره بيانـه، ولا يمكـن أن نقـرأ المجاز ونفسره كما نقرأ الكـلام العـادي، وإنَّمـا مـستوى أخـر في القـراءة والتّأويـل، ويوجـد في القرآن كلام عادي ولكنه يمتلئ ايضاً بالمجاز من أوّله الى آخـر))[1]، وهـذا الانفجـار بالمجـازات يجعلنا نقـول بـأنَّ الخلافـات في امتـدادات المعنـى عبـارة عـن انقـسامات تاريخيـة، وبالتّـالي ((نستطيع القـول بـأنَّ كـلّ الانقـسامات الموجـودة بـين المـذاهب الاسـلامية هـي عبـارة عـن انقسامات تاريخية، أيّ حصلت تاريخياً فـيما بعـد، ومـن خـلال زحمـة الـصّراع عـلى التأويـل الصّحيح والوحيد، أيّ على "الاسلام الصّحيح" وكلّ يدعي انَّه يمثل الإسلام الصّحيح لأنَّ تأويلـه للنصّ هو وحده الصّحيح))[2].

ولادة المعنى وترسيخ الحقيقة/أو/المجاز

لابد لكلّ فعل من خلق وولادة، ذلك ((إنَّ وظائف الأسطورة والرّمز والإشـارة والاسـتعارة في ولادة المعنى))[3]، ويتحقق المعنى وينكـشف المجـاز بـــ((التّفاعـل المـستمر بـين (اللّغـة - والتّاريخ - والفكر) ثلاثة مصادر لإنتاج المعنى))[4]، فبدون هـذه العنـاصر الثّلاثـة لا يمكـن أن يتشكّل التّفسير الحقيقي لأيّ نصّ، فاللّغة مهمـين في تـشكّل النّـسيج النّـصي، والتّـاريخ فاعـل مهم للكشف عن اللامفكّر فيه، والفكر يتعامل مع الحالات الّهنية للنشاط الإنساني والمعـرفي، فباجتماع هذه العناصر يتكون المعنى.

---

(1) الإسلام، أوربا، الغرب رهانات المعنى ورادت الهيمنة:192.

(2) المصدر نفسه:192.

(3) نافذة على الإسلام:37.

(4) المصدر نفسه:150.

المجاز وصراع القوى الاجتماعية

كلّ نصّ مركزي يخلف تصارعات على النّفوذ من خلال المعنى للوصول على الهيمنة على المجتمع وكسر إرادات الأطراف المناهضة له والمتنازعة معه في المعنى وسواه، و ((ما ندعوه بكلام الله هو في الواقع عبارة عن مجموعة من نصوص (من توراة وأناجيل وقرآن) هذه النّصوص متروكة لتفاسير رجال الدِّين والفقهاء الذين يحددون معناها ودلالاتها))[1]، وهذا يؤدي بنا إلى الرّجوع إلى سياسة اللّغة، وقوّة الكلمة، والاستحواذ على التّأويل، فـ((إنَّ هذا يعيدنا إلى سلطة اللّغة وإلى التّأويل والتّفاسير التي هي من صنع القوى الاجتماعية الموجودة والمتنافسة من أجل السّيطرة على السّاحة السّياسيّة، ثُمَّ على السّاحة الفكريّة أيضاً))[2]،وعلى الرّغم من أنَّ المعنى قائم في النصّ القرآني في حركته الدّورانيّة من الجزء (الكلمة) إلى المتوسط (السّورة) إلى الشّامل (القرآن)، لكن العلماء في ظل الصّراعات نسوا ((أنَّ سياق الكلمة في القرآن لا يدع مجالاً للشك فيما يخص المعنى الأوّلي والأصلي لكلّ مسلم، ولكن الفقهاء وعلماء اللاهوت نسوا هذا المعنى الأوّلي في زحمة المماحكات الجدليّة من أجل الهيمنة في ظل الامبراطوريّة...،ووحدهم المؤرخون وإلى حدّ ما الصّوفيون، يهتمون بالبحث عن الإسلام بالمعنى القرآني، أيّ كدين أوّلي أو أصلي))[3].

المجاز فاعل في الولادات العقديّة

يسهم المجاز مساهمة في انتاج التّأويلات على اختلافها عند الفرق الدّينيّة، فـ((المجاز بطبيعته قابل لعدة تأويلات لا لتأويل واحد، من هنا بالضّبط نتجت المذاهب الإسلاميّة، أو قل تفرعت عن الأصل نفسه (القرآن) ومشكلة التّفسير الكلاسيكي (أو الوعي الدِّيني

(1) العلمنة والدِّين الإسلام والمسيحيّة الغرب:31.

(2) المصدر نفسه:31.

(3) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر:133.

الكلاسيكي) هو أنَّه لا يعي المجاز كمجاز وإنَّما يأخذه كحقيقة، وهكذا يجمّد المجاز في قالب قسري، أو في تفسير أحادي الجانب، هذا في حين أنَّ المجاز حر، منبجس، موحٍ بالاحتمالات المعنوية (انظر المجازات القرآنيّة الرّائعة التي خلبت الابصار وسحرت حتَّى المكيدين المعادين لمُحمَّد...)، وإذن فبما أنَّ المجاز يحتمل عدة تأويلات، فإنَّ النصّ الدِّيني الواحد يولد عدة خطوط، أو عدة مذاهب))[1]، وهذا يفرض على المفكرين سلوك طريق الغربيين في القراءة، فـ((ينبغي على المفكرين المسلمين المعاصرين أن يفعلوا كما فعل المفكرون المسيحيون الأوربيون، بمعنى أخر ينبغي عليهم أن يفكروا بالمجاز ويتدربوا على علم الألسنيات الحديثة، وكيفية تفسير النّصوص القديمة، واستخلاص أكبر ما يمكن استخلاصه منها))[2]، لأنَّ القرآن قد مزج بين تركيبات عديدة، فـ((لقد استطاع القرآن أن يمزج بشكل لا يضاهي بين لغة ذات بِنية أسطوريّة (أيّ مجازية أو قصصيّة عالية جداً :إننا نقص عليك أحسن القصص)، وبين لغة عاديّة أيّ لغة الحياة اليوميّة))[3].

(1) الإسلام، أوربا، الغرب رهانات المعنى ورادت الهيمنة:195.

(2) المصدر نفسه:195.

(3) نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي:633.

أفق المدار المعرفي

بعد العرض للإنجاز الفكري لمُحمَّد أركون حول التّأويل وعلاقة المجاز والتّجديد في فكرة المعنى كان لابد من ذكر نتائج البحث وهي:

1- يحاول مُحمَّد أركون هدم ثوابت في الفكر الإسلامي؛ لأجل تمرير مشروع فكري معاصر يعيد قراءة وإنتاج النصّ القرآني على أسس جديدة بعيدة عن الايديولوجيات الخاصة.

2- منشأ المنازعات الفكريّة حول المعنى في النصّ القرآني ناتج عن ترسيخ المنافع السّياسيّة، والمصالح الفئويّة على حساب المعنى الكلّيّ في النصّ القرآني.

3- إعادة القراءة المُنتجة والمُنفتحة عامل ضروري وملح في سبيل الخروج من السّياج الدّوغمائي الذي فرضته العقلية الكلاسيكيّة التي أسست لمعنى الثّبات ضمن مرجعيات من التّفاسير والشّروحات التي تفاوت في الرّؤية والمراجعات للنصّ الأوّل، للكشف عن اللامفكّر فيه الذي تولد ((عن الدّعم السّياسي للإسلام "الارثوذكسي" في جميع نسخه: السّنيّة، والشّيعيّة الإماميّة، أو الاسماعليّة، أو الخارجيّة))[1]، ولا يتم ذلك إلاَّ عن طريق القراءة التّاريخيّة، فـ((ماذا تعني التّاريخية؟.، إنَّها تعني أساساً إن حدثاً ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهني كما هو الحال في الأساطير، أو القصص الخياليّة، أو التّركيبات الايديولوجيّة))[2].

4- الابتعاد عن التّفسير الحرفي، لأنَّه يأزم الكشف عن المعنى في النصّ القرآني، و((قد فعل التّفسير الحرفي الاسلامي واللاهوت الدّوغمائي شيئاً مشابهاً للتاريخ الوضعي عندما رفض المجاز والوظيفة الرّمزيّة))[3].

5- عملية تشتيت المعنى ناتج أوّلي من محاولة الاستحواذ المنظمة من قبل السّلطة الدِّينيّة، والسّلطة السّياسيّة، من أجل فرض ايديولوجيات الهيمنة وكسر الإرادات الفكريّة لمن يحاول الخروج على نسق هذه السّلطات.

(1) القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني:48.

(2) المصدر نفسه:48.

(3) المصدر نفسه:49.

6- لا يمكن الكشف عن اللامفكّر فيه دون المرور بمثلث (العنف، والتّقديس، والحقيقة)، فـ((بدراستنا للمثلث المفهومي "عنف، تقديس، حقيقة" نستطيع أن نذهب بعيداً في محاولتنا للتفكير في "اللامفكّر فيه" الضّخم والمتراكم في الفكر الاسلامي الموروث والمعاصر))[1].

7- لابد من إعادة الاعتبار للحقيقة المطلقة التي احتوائها النصّ القرآني بعيداً عن اكراهات تدمير المعنى القصدي في النصّ الأوَّل، والخضوع للنصّ الثّاني/أو/ الثّانوية والهدف هو (نشأة المعنى)، وكشف الممارسات التي حصلت (لتدمير المعنى).

8- لا يمكن للمعنى أن ينتج خارج الخيال الجماعي للمجتمع المتلقي للنصّ القرآني، وهو معنى يختلف عن المعنى الشِّعري لما في النصّ القرآني من رؤية كونيّة للإنسان والمجتمع.

9- الإفادة من السّلطات في توظيف المعنى لخلق حالة من الانشغال الفكري في المجتمع في أوقات الازمات فتعمل على توظيف المجاز، وعند الهيمنة تعمل على قتل معطيات المجاز كما حصل مع المعتزلة كنموذج لرفض الآراء التي انتهوا إليها، وما حصل مع الحنابلة في القمع السّياسي.

10- جعل القرآن مسرحاً للكشف المعرفي، والقراءات النّقدية التي يكون المجاز أحد أهم تقاناته للكشف عن المعنى والتّطور التّاريخي فيه.

11- لا يمكن للإنسان أن يعيش بدون معنى ويتعدد المعنى بتعدد القراءات، ولكن وجود النّصوص الثّانوية ضيع الكشف عن المعنى الذي أصل في النصّ القرآني، فقد اسهمت في دفع المعنى المقصود والتّأسيس لمعنى مرحلي يحقق الهدف الايديولوجي للفرق الدِّينيّة والمؤسسة السّياسيّة.

12- اسهم التّوتر القائم في المجتمع العربي الإسلامي في خلق فجوة لغياب المعنى المراد من النصّ القرآني عندما دخلت الايديولوجيا العقدية، والسّياسيّة، في فهم النصّ صار (تشتت المعنى) هو المهمين على الفكر العربي، على الرّغم من إنتاجيّة ضخمة لتفسير وتأويل النصّ القرآني.

13- ولادة المشروع الأركوني لقراءة شاملة للنصّ القرآني بالانطلاق من المعارف المعاصرة، يمرّ بمراحل من المراجعات الشّاملة للكشف عن القيود العراقيل التي

---

(1) القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني:47.

تهيمن على مرحلة التّكوين، من أجل انتاج معارف شاملة لم يستطع العقل العـربي التّفكـير فيها بسبب ضغوطات مرحلة التّكوين.

14- حاول بعض المفكرين تخطي مرحلة التّأسيس، والكشف عن فاعليّة المجاز في بناء الـنصّ، ولكنهم فشلوا، ومنهم (الفلاسفة) الذين حاولوا الكشف عن مساحات من القرآن لم يصل إليها أهل التّفسير ولكن دون جدوى.

15- لابد من تخطي الاجماع الارثوذكسي الذي يحاول هزيمة الفكر المعاصر الباحث عن الحقيقة.

16- المجاز في الدّرس البلاغي كان له أهميـة في خلـق الجـمالي في الـنصّ الأدبي، أمـا الآن فقـد تعددت الاهتمامات وصار للمجاز دوراً مركزيّاً في فـك الـدّوائر المُغلقـة في الـنصّ القـرآني وخارجه، وكذلك الأدبي.

17- لم يكن الحراك قارّاً في الكشف عن المعنى وخصوصاً عند الفلاسـفة، الـذين بحثـوا طـويلاً عن المجاز بوساطة دلالات الألفاظ والمعارك الفكريّة دون القدرة على الخروج عـن ربقـة الدّائرة القديمة للتفكير والتّأسيس.

18- المجاز دخل نفق التّصارع الفكري بين العقل القديم/المؤسـس، والعقـل الجديـد/المبـدع، ذاك في التّقعيد المعياري للعلم، وهـذا في الكـشف المعـرفي والحفـر الفكـري لإزاحـة كـلّ الحُجب عن المعنى الحقيقي في النصّ القرآني.

19- المعنى خضع لولادات من التّدمير عبر التّـاريخ ومراحـل مـن الاسـتلاب لمنـافع شخـصيّة، ومذهبية، وسياسيّة، وهذا يعني وجود مجازات مختلفة يتعارض بعـضها ويتـشابه الأخـر منها، ومما يبرر عدم وجود الثّبات في المعنى ضمن نطاق النصّ القرآني .

20- المعنى يمـرّ بحـلات مـن الخلـق والـولادة ولا يتكـون إلاّ بـاجتماع عنـاصر هـي (اللّغـة - التّاريخ- الفكر)، والتي تخلق المعنى وتؤدي إلى ولادته في المجتمع وتعمـل عـلى ترسـيخه والمجاز فاعل رئيس فيها جميعاً.

21- المجاز عامل مهم في الاستحواذ عـلى المعنـى وفي وتـشكَّل الفـرق الدِّينيّـة، والـولادات الفكريّـة المناهضة للواقع، والثّغرات القائمة في المعنى الأوّل المرسخ في العقل الجمعي الإسلامي.

الفصل السّادس

الاستلاب الفكري والارتداد المعرفي

(مقارنة ومقاربة المجاز في الفكر العربي المعاصر)

الفصل السّادس

الاستلاب الفكري والارتداد المعرفي

(مقارنة ومقاربة المجاز في الفكر العربي المعاصر)

حركيّة العقل الفردي في محيط المجاز

العقل الفردي يحاول التّفرد في كلّ شيء أوَّلاً، والانفصال عن العقل الجمعي القسري ثانيّاً، ويدخل في تصارع علمي مع كلّ رأي واجتهاد يحاول النّفاذ والتّداخل مع ما انجزه العلماء وعد اصلاً وجذراً غير قابل للتجاوز والخلق، وما دار حوله من مناقشات افضت إلى اختلاف، وإنجاز التّفرد في المجاز هو ما سعى إليه هؤلاء العلماء في الكشف عن فاعليّة المجاز في محطاته المختلفة وادواره المتنوعة سواء في التّأسيس للمعنى، أو تدمير المعنى، أو تضاعف المعنى، وما نتج عن هذه الحركة الارتداديّة من وقوع الحروب، وسفك الدّماء، والتّمسك بالسّلطة بصناعة الحجج التي تعلي من شأن الحاكم، وقيادة العقل الجمعي العربي بما صنعه العقل الفردي في تفعيل معنى ما في قبال تدمير معنى آخر ضمن سلسلة التّصارع حول حيازة المعنى وحاكميّة القائم على النصّ المركزي (القرآن).

المبحث الأوّل

المقارنة بين التّفكير المجازي والتّداول

للمجاز في الفكر المعاصر

البحث في طبيعة المقارنات التي يقوم عليها الكشف المعرفي، ضمن آليات اشتغال المجاز في انساق البلاغة، والتّفسير، والمناهج الحديثة، يفرض المتابعة الدّقيقة لأطر تحركه ضمن مناهج المفكرين العرب، وما يستندون إليه في المرجعيات الفكريّة لتشكّل المجاز اللّغويّ، والعقلي، وطريقة القبول والرّفض الفكري لكلِّ ما تم طرحه في تفسير وقراءة النص الدِّيني بمرجعيات ثقافيّة تخص العصر وتطوره، وطبيعة حركيّة الافراد العلميّة على السَّاحة.

1- التّشكّل المعرفي والتّباين الفكري لفعل المجاز عند أدونيس/أو/المجاز المنفلت

لقد مثّل أدونيس الخط الاكاديمي المنفتح على الجديد الذي يحاول تفسير سرّ الجمال، في ضوء القدرات والقابليات التي تربى عليها في البحث الجامعي الذي يسير بخطوات متتابعة، والكشف عن عناصر الإبداع في النصّ الشِّعري، فحاول رصد تحركات المبدع لإنتاج النصّ الشِّعري، وفاعليّة النصّ وحركيته في رسم ابعاد تموجه في عالم من الجدة والابتكار، والقارئ وقدرته على كشف المخبوء في عالم النصّ الشِّعري، ثُمَّ حاول الكشف عن عوالم من الإعجاز القرآني ولكن بالاستناد على الأدبيّة في الكشف عن الخصائص المشتركة بين هذا النصّ وتلك النّصوص البشريّة العاديّة (المُدنَّسة)، لذلك تعد اللّغة الخصيصة الأوَّلى التي تكشف هذا السّرّ في التّميز والإبداع بين النصّ البشري العادي (المُدنَّس)، والنصّ القرآني (المُقدَّس)، ولذلك يكمن المعنى عند أدونيس في النصّ الشِّعري في حركة القصيدة كلّها وليس في الكلمة أو التّركيب، فهو هنا يخلق المعنى وليس ينقل المعنى الموجود في الواقع ماديّاً أو معنويّاً، بخلاف النصّ القرآني الذي يستجلب

حقائق كونيّـة، وجوديـة تحـدد مـصير الإنـسان، وتـشكّل لـه تـصوراً عـن تلـك العـوالم وآفاقهـا وامتداداتها الدُّنيويّة، والغيبيّة، والآخرويّة، لـذلك تخـرج الكلـمات مـن رحـم وجودهـا الثّقـافي-الاجتماعي، بخلاف النصّ القـرآني الـذي هـو كـلام اللــه الأزلي، والنّـور النّـازل مـن الـسّماء إلى ظلـمات الأرض ليـضيء فـضاء المعرفـة ويجـلي العتمـة، ولـذلك يمثـل المجـاز تـدخل الـشَّاعر في تغيير/أو/استبدال العلاقات بين الأشياء لإيجاد فكر جديد، يجعل من القارئ في تحرٍ دائـم عنـه، فضلاً عـن أنَّـه طريقـة في التّفكـير تنـسج الـنصّ ومـا يـدور في فكـر الـشَّاعر، وتوظيـف فواعـل وقابليات تحاكي واقعه وتنقل تجربته وتجربة ابنـاء جيلـه، أمـا الحقيقـة فهـي في تبـدل نتيجـة التّصادم مع الواقع، والمعنى بناءً على هـذا يكـون في عمليّـة متسلـسلة مـن التّحـولات يـساهم المجاز مساهمة فاعلة في تكوينها، وهذا ما يجعل الكشف المعرفي متبدلاً ومتغيراً وفي حالـة مـن التّوهج التي تجعل من الحركيّة خصيصة بارزة في عوالم النصّ والمجاز أيضاً، ولكن يبقـى المجـاز في حالة من الإشكاليّة المعرفيّة التي تجعل من النصّ في حالة من التّوتر لمعرفة كيفيّة استنطاقه، فكلّ ما يدون في النصّ يمثل انشقاق وزلزلة، والمجاز فعـل احـتمالي لا يـؤدي إلى جـواب قطعـي عن المعنى بل يدخل المعنى في احـتمالات معرفيّـة واختلافـات فكريّـة، لـذلك يجـب أن تكـون حركيّة القراءة، وحركيّة المعنى، وحركيّـة الـنصّ الـشّغل الـشّاغل في العلميّـة الإبداعيّـة، فبـذلك يستدعي المجاز ما هو قائم في عالم الغيب إلى عالم الحضور/أو/الظّاهر، وهنا تنتقل الحقيقة من سطح النصّ وتركيبته اللّغويّـة إلى الخفـي والغـامض وفـيما لا يمكـن قولـه، لأنَّ الكلمـة (أنثـى) وحبلى بجنين المعنى، وهي كذلك اشتهاء جنسي يضج بعنفوان الغريزة الذي يواكب النصّ عـلى طول الحيوات التي يمـرّ بهـا، لـذلك صـار المجـاز موجـاً مـتلاطماً في الـنصّ الإبـداعي يجـرف/و/ينجرف لا يمكن الحدّ من حركيته، والخيال نور الـشَّاعر الـذي بـصر بـه عـوالم الغيـب والخفـاء، والمعنى في ذاكرة الأمة وتاريخها وفعله القوي، والمعنى سابق عـلى الإبـداع بمعنـى هـو معطـى سلفي، بخلاف المعنى عند الشَّاعر يخرج من ربقة الرّوح والعقل ويستدعيه العقل الفردي مـن

المعاناة والرّوحيّة التي يتكون منها النصّ، فلا فرق بين المعنى الدِّيني وغير الدِّيني، أنَّه يكمـن في النصّ ومحيط النصّ، وعلى هذا لا يجب أن يتوقف الكشف عند القـراءة الأوّلى بـل يجـب أن يتنوع بين القراءة وبعث القراءة وتشظي القراءات ينتج معـاني متعـددة، فكلـما تـشكَّلت قراءة يجب أن تلاحقها قراءات حتَّى نكشف عن فاعليّة الخيال وعناصره التـي يتكـون منهـا، والمجاز أحد أهم مكونات المجاز والفواعل في الـنصّ، وعـلى هـذا يكـون المجـاز هويـة الـنصّ الإبداعي التي تكشف عن الإبداع في النصّ، وهي لا تمثل التّشابه بقـدر مـا تمثـل المختلـف في المعلن/و/غـير المعلـن، والمتحقـق/و/غـير المتحقـق، فـالنصّ الـدِّيني سـاحة للتـصارع الفكـري والايديولوجي، بخلاف النصّ الإبداعي ساحة للتصارع حول الجدة والكشف والجمالي، وبـذلك تكون لغة الشِّعر مجازاً ثانياً داخل المجاز الأصلي في (الكلمة والتّركيب)؛ لأنَّ الشِّعر هو ولـوج روح الشَّاعر إلى عوالم لا يمكن إدراكها واستجلابها للقارئ بشكلها المحسوس (المادي)، بعـد إن كان في عوالم الغيب واللامكان؛ لأنَّ ممارسة الكتابة الشِّعريّة تعني خرق العادة، والمجاز حاجة روحيّة لتجاوز الواقع، وحاسة للكشف عن المخبوء، وفعل إنساني ملازم للفطـرة الباحثـة عـن الجمال، وكيان الـشَّاعر الـضّارب في اعـماق الـنصّ، وهـو كـل حركيّـة يمارسـه الفعـل الإنـساني للكشف عن متلازمات الوجود بتشكَّله الغيبي والمادي، ولما كـان الـنصّ القـرآني نـصّاً مفارقـاً للنصّ البشري بحكم طريقته في معالجة المضامين، فهو نصّ يتوجـه باتجاهـات متعـددة فهـو ذاكرة، ولغة تخترق الوجود، وتجمع بين الماضي، والحاضر، والمستقبل، بين الدُّنيا والآخـرة، بـين النّبوي والإنساني، بين إرادة الـلـه تعالى وإرادة البشر، فكـلّ مـا فيـه يخـضع لجماليّـة النّـسق، وصياغة الفكرة، وتعانق التّراكيـب، والإيقـاع الحـاكم فيـه، وامتـداد المعنـى واحتمالاتـه عـلى الوجود، واختلاف الشّخصيات والأمكنة والأزمة، وتعانق الملائكة والنّاس في فعل كتابي يتخـارج والفعل الكتابي المُدنَّس، ويجمع كلّ ما حصل وسوف يحصل في علاقات لا يمكن الكشف عنهـا في مرحلة معينة فهي في توالد مستمر بفعل امتـداد الـنصّ/أو/الخطـاب في عوامـل، وفواعـل،

وتجليات وحركيّة لا يمكن لها أن تتوقف إلاَّ أن تولد من جديد، لذلك في الوقت الذي يتجاوز المجاز الحقيقة هو يعبر عن الحقيقة، فالحركيّة في فعل المجاز إنَّما هو بحث عن الحقيقة بهدف الكشف عنها، فهو يستمد مجازاته بقانون التّشابه مع الطّبيعة، لذلك برز في النصّ الشِّعري تنميطات من المجاز وهي: (المجاز التّوليدي)، الذي يكشف ما في النصّ من ابعاد فكريّة لم يكن الشَّاعر يتكلم عنها/أو/يصرح بها في النصّ، وعن سلسلة من التّوالد في المضامين الفكرية والثّقافية، التي لا يمكن الكشف عنها بالقراءة الأوَّلى، وهذا التّعدد في القراءات يؤدي الى التّعدد المجازي ضمن نسق المجاز التّوليدي، وعلى هذا ينتج لنا مجازاً أخراً يطلق عليه (المجاز الصّوفي) الذي يربط بين عوالم (المرئي/و/غير المرئي) للكشف عن الغيبيات بحيث يكون المجاز فاعلاً للجمع بين عالمين: (المادة/و/الغيب)، أو (الظّاهر/و/الباطن)، وبذلك تغادر الصّورة عالم البلاغة إلى عوالم الحدس للبحث عن الفاعل في النصّ، وأيضاً (المجاز الطّللي) في القصيدة التّقليديّة الذي يكشف عن الماضي بثقله الرّوحي، والواقع في الحاضر الذي يعيشه الشَّاعر، وهو بذلك مجاز يقول الحضور في الغياب، فالمكان غائب الآن ومندرس، ولكنه موجود في عقل الشَّاعر يستدعيه في النصّ الشِّعري لينقل بوساطته بوحاً روحيّاً، وافكاراً متراكمة في ذاكرته، وشجون عاشها، لذلك يمثل الطّلل (المجاز المنفلت) من الواقع الرّاهن إلى العودة بالزّمن إلى الماضي الذي يمثل كلّ قيم الأصالة، والحضور العربي بكامل تنميطاته التي صنعت هذا الكيان الضّارب بعمقه في نسيج القصيدة العربيّة الحيّة بمجازها ومضمونها.

2- المجاز بين الرّفض والانسحاق الفكري عند عالم سبيط النّيلي

المفكر العراقي عالم سبيط النّيلي ينحدر من توجه (شيعي)، يحاول كسر الجمود والرّتابة، والملاحظ التي دونت في داخل أطر الحوزة العلميّة، ورسختها أعراف الدّرس، وطبيعة معالجات مباحث (الدّلالات) في علوم: (المنطق، والأصول، والتّفسير)، وما يطرح فيها من ملازمات وتناقضات جعلت هذا المفكر يذهب إلى تفنيد المجاز في النصّ المُقدَّس

بالاعتماد على تأسيس منهج أطلق عليه تسميّة (المنهج اللّفظي)، ضمن نظرية أطلق عليها (القصديّة)، وهي تشتغل بالضّد من النّظريّة (الاعتباطيّة) التي تأسست في الفكر العربي القديم وتم البناء عليها في المباحث الأصوليّة، والتّفسيريّة، والنّقديّة، والبلاغيّة والمناهج الحديثة، ليخالف بذلك الإجماع ويخرج من الدّائرة التي تخضع النصّ المُقدَّس (الإلهي) للحفر المعرفي البشري، ضمن آليات وقواعد جاءت من وحي فكره وما تحيط به حواسه، متناسين أنَّ النصّ المُقدَّس يؤسس لنفسه محيط ونظريّة ومعارف تتعلق بنورانية آياته، فينطلق عالم سبيط النّيلي من فرضيات تكسر رتابة المعنى، وجمود التّفكير في عالم المجاز وتفريعاته وعلاقته، فهو يرفض وجود المجاز بصورة مطلقة في النصّ القرآني، فالنصّ بنظره لا يحتوي غير الحقائق، وكذلك يرفض كلّ ما تفرع من المجاز من استعارة وكناية بحجة عدم احتياج القرآن للخيال، فالقرآن لا ينقل المعنى من لفظ إلى لفظ، ولا يضع الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها، وعلى ضوء هذا الفهم المعاصر هو يؤسس لمنهج فكري، ولغوي، وبلاغي، يقوم على القصديّة في إيراد الألفاظ والتّراكيب في النصّ القرآني بعيداً عن المجازيّة وتفريعاته وعلاقاتها وقرائنها، فلا يجوز للبشر أن يحكموا القرآن بقواعد من وضعهم ويسورنه في دائرة الفهم النّاقص والمتناقض والمختلف، ولا سيما أنَّ النصّ القرآني يخلو من أيّ اختلاف في المعنى بحكم تشابه الألفاظ، لأنَّ النّظام الحاكم على النصّ القرآني نظام خاص لا يمكن مقايسته بحكم الفهم البشري القاصر وفرض المعيارية عليه، فهو نصّ مستوفي لكلّ ما يفك التّرميزات والتّشفيرات ويكشف عن (المعنى الحركي) الذي هو اعلاء مراتب المعنى وفي ارفعها منزلة وهو منطوي على خلاصة المُؤسس له في النصّ بكليته، ثُمَّ تتوارد معاني أخرى ومنها (المعنى التّام) القائم في التّركيب، و (المعنى الذّهني) الذي يتوارد الذّهن لحظة الالتقاء مع اللّفظ، و (المعنى الأصلي) الذي لا يوصف إلاَّ بجمل طويلة لغرض بيان كلّ استعمالات اللّفظ ضمن الإطار المعجمي، هذا المعنى يتناقض مع المعنى الذي فرضته الاعتباطيّة في قبال القصديّة

التي تؤسس للبحث المنهجي الدّقيق عن الدّلالات التي يحتملها النصّ المقصدي بكليته ثُمَّ بجزئيته، فهذه الاعتباطيّة لها فرضيات منها جرّ/أو/سحب النصّ لساحتها، وتشريحه بما تريد من مباضع بحكم أنَّها تعرف العلة والعلاج، فهي متحكمة في فرض التّقانات وفرض المعنى وترسيخه في العقل الجمعي العربي، وهي تفرض تعدد المعنى دائماً ولا تعرف الاستقرار عند حدّ ولن تتوقف، وكلّ ما فرض من تعدد في المعنى إنَّما أريد به مهاجمة القرآن الكريم، لأنَّ الاختلاف مولّد لموجات من التّصادم وسفك الدّماء، لذلك بخلاصة الاعتباطيّة تهدف إلى (تدمير المعنى) على حساب المنهج، وترسيخ التّقانات والمعاني في العقل الجمعي، وعندما طبق المنهج القصدي جعل كلّ لفظ قائم بذاته يؤدي معنى وظف له، فهو يلغي كلّ التّقديرات وكلّ المجازات، وكلّ الاستعارات، وكلّ الكنايات، ويبتعد عن التّعارضات، ويبيح التّعدد في الأطروحات بخلاف المعالجات القديمة المعياريّة التي هيمنت لسنوات مضت وصارت أقدس من النصّ المُقدَّس، فهو منهج يرفض وجود المجاز مثلما يرفض وجود الحقيقة، ويرفض تعدد مدلول اللّفظ الواحد، مثلما له حركة عامة لا تقيد بدلالة الألفاظ الأخرى، لذلك يرى البعض القصديّة في عزلة عن كلّ الكشوفات المعرفيّة، والترّاث المؤسس لمعرفة معنى النصّ القرآني، لذلك القصديّة تفترق عن الاعتباطيّة في أنَّ الاعتباطيّة فيها من العبث ما يكدّر المعنى ويدمره، بحكم نقل اللّفظ من دلالة إلى أخرى، والقصديّة فيها تركيز على مضمون اللفظّ بذاته وموضوعه خارج أُطر المشترك اللّفظي، والتّرادف، وبناء على هذا الطّرح فقد ساهم المنهج الاعتباطيّ في (فوضى المعنى) بدلاً من (أحاديّة المعنى) الذي حاول المنهج القصدي فرضه عندما اقرّ معنى لكلّ لفظ خاص به ضمن منظومة الاستعمال، فلذلك مبدأ عدم الاختلاف في الدّلالات من أهم فرضيات المنهج الباحث عن المعنى بعيداً عن تسميات الحقيقة والمجاز وسواها، وهذا ناتج من مبدأ قصور المتلقي عن فهم النصّ القرآني، فالمتلقي لا يمكن له إدراك كلام الخالق لأنَّه قاصر عن إدراك كلّ ما هو موجود وكائن ومتصور ويتصور، وعلى هذه

الفرضيّة لا يمكن التّسليم بمعنى يفرضه المتلقي على النصّ القرآني، وينطلق هذا من مبدأ التّغاير بين كلام الله وكلام المخلوقين، لأنَّ لفظ المخلوقين يعتمد المواضعة والاتفاق العرفي في فرض المعنى، وخلق التّصور عند المتلقي، فاتساق العبارات القرآنيّة ضمن كلّيّة النصّ بخلاف العبارات البشريّة تتسق اتساقاً ظاهرياً ضمن برنامج التّواصل أو التّداول البشري في الاستعمال، والمعنى هو ما ظهر من اللّفظ بحكم المواضعة في النصّ البشري، والنصّ القرآني هو كنه الشّيء في أصل الخلق، لذلك تبقى معرفة كلام الله لانهائية لأنَّ معرفته سبحانه لانهائية، وعلى لابد من تحقيق مبدأ خضوع المتلقي للنظام القرآني إن اراد المتلقي الاهتداء لمعاني القرآن، وفحص المضامين المنطويّة في نسيجه الكتابي، مثلما يخضع النصّ لمبدأ التّبيين الذّاتي، فهو مباين لكلّ ما هو بشري وكاشف عن مكنونه، كذلك يكشف عن مبدأ العلو والشّمول والحاكميّة والامتناع في كلّ ما هو منطوي عليّه، لذلك ابطل المجاز في القرآن مثلما ابطل التّقديم والتّأخير، والمشترك اللّفظي، والتّرادف، والاستعارة، والكناية...، ومن يبقى مصراً على المعياريّة بوصفها الخيار الوحيد لفهم النصّ سوف لا يصل إلى نتيجة ويكون التّناقض والاختلاف سمة ما ينتهي إليه من فحص معرفي، وعلى هذا فالمنهج اللّفظي والحل القصدي بعرف عالم سبيط النّيلي هو البديل عن المنهج الاعتباطي التّجزئيي الذي حاول استنباط دلالات بعيدة عن غور النصّ وطروحاته الفكريّة، فيحاول الهيمنة على تضاريس المعنى على وفق أطر فرضها المخلوق على كلام الخالق، أو القاصر على الكامل.

3- المجاز بين صراع السّلطات والهيمنة على العقول
عند الدّكتور نصر حامد أبو زيد

النصّ القرآني نصّ مركزي وعمودي في الثّقافة العربية؛ وتتأتى المركزيّة من أنَّ اغلب النّتاج الفكري العربي معتمداً عليه في نتائجه وأصوله وتقاناته، فهو مؤسس للفكر العربي، ومهيمن على بِنية العقل العربي، ويمارس سلطته على جميع الكتابات، والهم الفكري الذي

سيطر على عقل الدّكتور نصر حامد أبو زيد وشغله هو موضوع التّجديد المعرفي، وإعادة القراءة على وفق الفهم المعاصر، فقد ناقش آراء كبار العلماء السّابقين مثل ابن عربي (ت:638هـ)، وحاول البحث عن المناطق المهمشة في الفكر العربي القديم والتي لم يستطع الباحث العربي الولوج إليها أو ملامستها، لأسباب تتعلق بمناطق التّحريم، ومناطق القمع، فالتّحريم من المؤسسة الدِّينيّة، والقمع من المؤسسة السّياسيّة، فكان النصّ المركزي/ أو/ الأصلي/أو/الأوّل (القرآن) شغله وهمه الفكري، للكشف عن وجوه المعنى التي لم تطرق من خلال التّأويل بتفريعاته، ولأنَّ ((العمل التّأويلي تكتشف الأنماط المتعددة للارتباط بالذّات، ارتباطها بالغربة مُدركة من خلال حفريات الذّات، وارتباطها بالرّوح مدركة من خلال غائيتها، وارتباطها بالمُقدَّس المُدرك في العقائد الآخرويّة، وإنَّ التّفكير إذ يطور الحفريات، والغائيّة، والعقيدة الآخرويّة، يلغي نفسه بنفسه بوصفه تفكيراً))[1]، وهذا التّأويل هو شغل التّجديد الذي إن توفرت له شروط الخروج من اسر الماضي، والتّبعية للغرب، لأنقلب كلّ شيء ولتم كشف المعنى الذي لم تُدركه العقول بأدواته القاصرة آنذاك، وهو هنا لا يدعو لمفارقة الماضي بالقطيعة معه بل يدعو إلى المعانقة مع الماضي لتعلق اقدار الأمة به، ولكن بالأخذ بنظر الاعتبار متطلبات التّجديد الفكري والمعرفي لعلوم الاسلاف وتقاناتهم التي أطروها في علومهم اللّغويّة، فهو يحاول الخروج من اسر تقديس التّراث بما فيه من شوائب المعنى، وتقديس الشّخوص الذين اسروا الماضي وصار الحاضر ملبياً لفكرهم، فضلاً عن القراءة البعيدة عن الاعتبارات المؤسسيّة القائمة على ترسيخ المعنى الذي يديم العلاقة بين المؤسسة الدِّينية والمؤسسة السّياسيّة، لذلك كان دافعه البحثي هو تحريك العقول عبر تثويرها بالدّخول إلى المناطق المحرمة من قبل المؤسسة الدِّينية والسّياسيّة، ومن أجل فتح باب النّقاش الحرّ في التّداول في تلك القضايا والمسائل احتاج معها المفكر العربي المعاصر إلى الدّخول في

(1) صراع التّأويلات (دراسات هيرمينوطيقيّة):57.

تلك المناطق، وهذه الطّريقة في الانتقال هي التي تؤدي إلى القراءة المُنتجة بعيداً عن القراءة غير المُنتجة والمكررة، فهو يرى بأنَّ معظم القراءات للنصّ الدِّيني كانت تخضع للمزيدات السّياسيّة والغلبة العقدية، لذلك شكلت قراءاته دعوة للخروج من تلك القيود إلى التي ظلت الأمة عاكفة عليها، ومطيعة لعقولها المؤسسة التي مضت عليها مئات السّنيين، ومن أجل هذا وجد الدّكتور نصر حامد أو زيد نفسه بين منهج يدعو للأخذ عن السّلف بدون قدرة على إعادة تفسير النصّ القرآني على وفق المتغيرات في الواقع والمعطيات، فضلاً عن الكشوفات التي انتهى إليها العقل المعاصر بدعوته للتجديد والنّهوض الفكري، والبقاء ضمن نطاق التّراث بلا حراك فكري سوى التّقليد الاعمى لكلّ ما جاء عنهم بفعل ضغط المؤسسات الدِّينية، والسّياسيّة، وهنا ينتهي المعنى مجمداً ليخدم هذه السّلطات، ويبقى التّجديد ضمن دوائر الخوف، والتّحريم، والتّعصب، واللامبالاة للفكر المعاصر التّجديدي، ومن أجل هذا لجأوا إلى المجاز لإهدار مقاصد النصّ في كثير من الاحيان، وتحول المجاز إلى مصيدة بيد السّلطة، لقمع كلّ محاولات الخروج عن المعنى المُقدَّس الذي صار أكثر قدسيّة من النصّ القرآني ذاته، ومن أجل هذا عد المجاز أهم آليات التّأويل والتي يوظفها المتصارعون على النصّ بجانبيه الدّاخل - نصّي، والخارج - نصّي، في إرادة منهم للهيمنة ضمن حلقات من الصّراع الفكري، والاجتماعي، والسّياسي، والدِّيني، على المعنى ضمن عمليّة اصطلح عليها (فوضى المعنى) التي تجعل من القيود التي تفرضها المؤسسات الدّينية، والسّياسيّة، في حالة من القداسة التي تكون مذبحاً لمن يتجاوزها أو يحاول أن يخرقها أو حتّى يناقشها علناً، وعلى هذا سجل الاختلاف حول المجاز بالإضافة إلى الايديولوجيّة الحاكمة على التّأويل اختلاف حول رؤية العالم ضمن تعدد التّأويل الذي يُبيح تعدد الرّؤى، وهذه الرّؤية تتفاوت بين رؤية صوفيّة ترى أنَّ العالم خيال وأنَّ الوصول إلى عوالم الحقيقة يمرّ عبر النصّ وأنَّ المعنى الباطن/الرّوحي، هو الحقيقة وأنَّ العالم هو المجاز الذي يشير بطريقة إلى العالم الخفي

الغيبي الحقيقي، وهي وجه نظر تبناها الغزالي (ت:505هـــ)، وعند المتصوفة بشكل عام تحول المجاز إلى وسيلة لإثارة التّأمل العقلي في النصّ القرآني، ولكن تبقى الحقيقة عندهم أقوى من المجاز فيعتمدون على القرينة اللّفظيّة وعلى القرينة العقليّة التي تسمح بتأويل النصّ بناءً على توجهاتهم الفكرية والعقدية، والفهم الصّوفي الذي تمثل بابن عربي (ت:638هـ) الذي حاول اثبت (مجازيّة العالم الدِّنيوي)، و(حقيقة العالم الآخروي)، وهذا التّفاوت والاختلاف في قراءة المضامين للنصّ الدِّيني تطلب الحفر المعرفي عن الماضي، والعوامل التي ساهمت في إنتاج معنى والاحتفاظ به، واقصاء أخر وابعاده، ضمن هذه الحركة ينبغي أن يكون التّوظيف للفهم الجديد في قراءة النصّ القرآني، وقد فرض الماضي تحويل النّصوص الثّانوية الى نصّ أصلي بعد فرضه على القارئ بفعل قوّة السّلطة، والنصّ من حيث هو نصّ لا يملك سلطة على القارئ غير سلطاته المعرفيّة، التي أن ارادت الجماعة المعرفيّة تحويله إلى منهج ايديولوجي وسحبه إلى معتقداتها عبر تبنيه والدّفاع عنه، وهنا يتم التّصادم بين الثّابت (النصّ الدِّيني)، والمتحول (القراءات الفرديّة والجماعيّة)، فيحدث التّشتت في المعنى ويدمر وتنتج (فوضى المعنى) التي يتشتت المراد بينها دون الوقوف على مقاصد النصّ، وكلّ هذا الحراك ينطلق من المعنى الأوّل (الحرفي) أو الدّلالة الأوّلى للكمات في النصّ، فيكون الانطلاق نحو عالم المعنى وظلاله، والتّأويل وانفتاحاته، والمجاز واشتغالاته، وضمن هذا الحراك تكمن مهمة المُفسِّر للكشف عن هذا النّشاط الكوني في النصّ الدِّيني، وهنا ينتفي (ثبات النصّ اللّغويّ) بحكم حركيّة المدلول ونشاط الدَّال، فالمدلول في حالة من عدم الثّبات لحركيّة المعنى، وهذا يؤدي إلى إعادة الخلق للمعنى وبتوالد مستمر، لذلك وصفت الحضارة العربية بأنَّها (حضارة النصّ)، والتّأويل وجه من وجوه النصّ يكشف عن الكامن فيه، ومن أجل هذا تشتت التّيارات الفكرية معرفيّاً في قراءة النصّ القرآني وانسحب هذا التّشتت على الاختلاف حول المجاز، فكان للمجاز في الفكر العربي القديم اتجاهات، فمنهم: من يتخذه سلاحاً

للتأويل وهم (المعتزلة)، ومنهم: من يرفضه أصلاً وهم (الظّاهرتيّة)، ومنهم: من وقف موقف الوسط بين القبول به ورفضه وهم (الاشاعرة)، وهذا التّباين هو تباين فكري، ومعرفي، وثقافي، لاختلاف الثّوابت الفلسفيّة التي انطلقوا منها في فهم اللّغة والدِّين، ولعلّ من أسباب الاختلاف بين هذه التّيارات هي: مشكلة تدوير المركز والهامش، والتّحول من النصّ المركزي القرآن الكريم إلى النصّ الهامشي (النصوص التّراثيّة)، فضلاً عن السّلطات الموازيّة لسلطة النصّ المركز ومشكلة المعنى، ولابد لأمة تعتمد على النصّ المركزي (القرآن)، والنصّ الثّاني (النصّ النّبوي)، والنصّ الثّانوي (أقولا علماء الدِّين)، من حصول مزالق فكرية ومعرفيّة وتعارضت في المعنى، لتستمر مزالق المعنى، والتّأويل، والمجاز حاكمة على النصّ توظف دينيّاً، وسياسيّاً متى ما تعرضت مصالح السّلطة إلى مخاطر حقيقة، فتعمل على توظيف هذه المزالق من أجل تجذير وجودها، وفرض هيمنتها على العقول والاجساد.

4- المجاز والتّمركز الأنثوي في النصّ عند الدّكتور عبد الوهاب المسيري

الدّكتور عبد الوهاب المسيري أستاذ درس ضمن نطاق الدّراسة الجامعيّة، ولكن عندما عقد العزم على دراسة المجاز تأثر بكلّ ما طرحه علماء الاجتماع من نظريّات، والفلسفة من مسائل، واللّغة عن طرق تشكّل المجاز، الغربيين أمثال "جاك دريدا" (**Jacques Derrida**) و "نيتشه" (**Nietzsche**) لفحص المجاز ضمن تلك الإشتغالات، فكان أن انفتح معه المجاز وتفرع ضمن معطيات لم يتم التّطرق لها سابقاً، فوجد أنَّ الموجودات (العضويّة، والماديّة) تخضع جميعها للمجازية المطلقة التي تنفتح فيما بعد على (الجسد والجنس)، بعد أنَّ تخلصت من أنظمة (الثّنائيات)، وعالم (التّصالب) الذي فرضته الحداثة، لتكون ضمن عوالم (السّيولة) الذي فرضه ما بعد الحداثة التي لم يعد فيها المركز مركزاً بل صار المهمش مركزاً وهنا تحقق (فوضى المعنى)، بحيث لا حضور

(مركزي) للمعنى في قبال الحضوري (المهمش) للمعنى، حضر المجاز وشمل كلّ الموجودات، وتحول إلى مؤسسة ثقافيّة تكشف عن أنساق ما زالت غير مخترقة لتصل إلى المحتقب من المعنى ضمن انفتاحات النّسق في اشتغالات يتعاضد فيها المناهج النّقدية الحداثويّة وما بعد الحداثويّة، يرتبط الوجود بنوعيه: (المادي، والمعنوي) بالمعنى وظلال المعنى، وعلى فأيّ انحراف للمعنى يتحقق في النصّ يجعل بيان المعنى من الصّعوبة بمكان بحكم تفاوت القراءات التي تواكب المعنى وتجايله، وهذا الفعل القرائي واللّغوي يشبه الغواية الجنسيّة التي تجرّ الفرد لمناطق (تمركز الأنثى)، وعندما يحصل اللّقاء يشعر الفرد بأنَّه في جوع مستمر وفي احتياج مستمر للجنس، وعلى هذا لا يمكن كشف المعنى؛ لأنَّه سيكون في توالد مستمر، والغواية سوف تستمر والأنثى تتمركز لتبتلع كلّ شيء، والواقع مجاز من صنع عقل الإنسان ولا توجد حقيقة، وعلى هذا يكون الواقع سائلاً و وهمياً، وكذلك الذّات الإنسانيّة هي ذات متغيرة ومتبدلة، فلا توجد ذات ثابتة، والذّات من اختراع الذّات، والذّات هي تعبير عن إرادة القوّة وعن الدّوافع المظلمة، بل حتَّى الحقيقة المُنعدمة هي بالأصل تحول عن المجاز بفعل تكدس الصّور وتصالبها، لذلك فالدّوال في علاقة معقدة من الاتصال والانفصال والمدلولات كذلك وهذا ناتج من الإرادة الاستعماليّة للمتكلم وتحكمه في الدّوال قبل دخولها في علاقة تعانقيّة مع الاستعمالات التي هي ناتج مكرر من التّداول اللّغوي، والعرفي، والعقلي، وهنا يدخل المجاز بوصفه عمليّة (تفكيك، وتركيب) يخلق التّضاد والتّفريق والجمع، وهذا يؤدي إلى (فوضى المعنى) من أجل تدمير كلّ الثّنائيات والقول بالحالة السّائلة التي تنافي التّصالب أو الثّبات المادي للمعنى بحسب المعياريّة البلاغة الصّارمة، والخطاب/أو/النصّ الدِّيني هو الخطاب/أو/نصّ المركز الذي تدور حوله كلّ أفعال التّأويل، وعلى هذا فخطاب (التّفكيك) يحاول أن يلغي أيّ مركزيّة وأيّ ميزة يمكن أن تنشأ عن وجود هذه المركزيّة، من أجل اكتشاف الهامش وتركيبه وفعله في الحياة،

وهذا يفرض على المجاز الانتقال من الكشف عن الصّور البسيطة الى معرفة الواقع عبر المجاز بوصف الصّورة وسيلة إدراكيّة، وعلى هذا يعمل المجاز على تمرير التّفاصيل الدّقيقة لتمرير رؤية معينة إلى القارئ، وهذه الحركيّة للطاقة المجازيّة تعتمد على ربط العناصر البسيطة بالمركبة، وربط المحسوس بالمعنوي بمعنى اقرب ربط عالم الشّهادة بعالم الغيب من أجل تقريب الخفي للذهن القاصر عن إدراك تلك الشّعب من تلك العوالم، لذلك انقسم المجاز على قسمين هما:

1- المجاز الآلي: له اشتغاله على المجازات الماديّة التي تشتغل برتابة دقيقة ولا يجوز الخروج عنها، وهي تصور العالم على هيئة كائن حيّ وحركته عضويّة.

2- المجاز العضوي: يشتغل على المجازات العضويّة الحيّة التي تدور في أُطر الكائن العضوي وما يرتبط به، وهي تصور العالم على هيئة كائن حيّ وحركته عضويّة.

وما بين المجازين من تفاوت يقوم على أساس الحياة، وبث الحياة في كلّ الموجودات التي تتعامل معه، في قبال آلة تساعد في تنشيط الحياة وتصنع الحياة، ولكن لا حياة فيها فهي صنع من قبل الحي النّامي، لذلك صار للمجاز مجموعة مميزات جعلته منفرداً، فهو يصدر عن محدود بحدوده الأرضيّة، وهو يسعى لإقامة صلة بين الأشياء ولكن مسافة الالتقاء بينهما تبقى تخضع لمبدأ (التّخالف والتّماثل)، لا يؤمن بمبدأ أحاديّة الأشياء بل يؤمن بتعدد العالم فهو يقوم على الثّنائيات، وهو وسيلة من وسائل التّواصل البشري، ويهدف المجاز بحركيّته التّقرب من الإله، وبالنّتيجة هو كاشف عن سلسلة من العلاقات تربط بين (الإله/و/الإنسان/و/الطّبيعة)، لذلك أيّ هجوم على المجاز والتّشكّل الذي يتشكّل به هو هجوم على كيان الإنسان بعلاقته مع الإله، وهجوم على كمون الأشياء في داخل الانسان، ومن أجل ذلك تحولت الرّغبة الجنسيّة إلى نظام يسير بموجبه الإنسان في علاقته مع الأشياء، ليحل (الجسد والجنس) محل العلاقة مع الإله، فالجنس هو المطلق النّهائي للإنسان، ضمن الاستبدال الحاصل في تبدل العلاقات تبدل النصّ الفني بل صارت الصّورة المجازيّة التّفسيريّة

هي اللّذة الجنسيّة والرّغبة الجنسيّة، وأصبح النصّ هو الأنثى المنفتحة، والقـراءة الـصّحيحة هـي الاستسلام تماماً لإغواء لغة النصّ ولمجموعة من الـصّور تُفقـد العقـل هيمنتـه وسـيطرته، ولـذلك فالنصّ المُقدَّس يحتوي على المجاز التّوليدي المركب، والمتعدد المعاني والمـستويات، بعـضها ظـاهر وبعضها كامن.

5- المجاز بين صراع السّلطات وتشتت المعنى عند الدّكتور مُحمَّد أركون

يمثل النصّ القرآني عند الدّكتور مُحمَّد أركون فضاءً لغويّاً، تعمل فيه نماذج من الخطابات (الثّانوية) مثل: (النّبويّة، والتّشريعيّة، والقصصيّة، والحكميّة) تعمل في وقت واحد وتتـصالب، وهي التي تكون المعنى وتشكل نسيج النصّ، وعلى هذا يمكن القـول بـأنَّ المفهـوم الـسّائد في الدّراسات القرآنيّة أنَّ الجيل المصاحب للنبي هو صاحب الحيـازة الـشّرعيّة للمعنـى في الـنصّ المُقدَّس، ولكن تبقى الحاجـة قائمـة لـدى الأجيـال للخـروج بمعـانٍ جديـدة لم تعـرف سـابقاً، وجميع الاديان تـشترك بعنـاصر تجمعهـا وتوحـدها وهـي: (الحـدث التّأسيـسي "الافتتـاحي"، الشّاهدة التّأويليّة "المُفسِّرة"، الكتابات، القراءات)، وهذه القـراءات تخـضع لنفـوذ الـسّلطات المهيمنة التي تحاول (تدمير قصديّة المعنى) في النصّ الدِّيني من أجل الاستحواذ على المضامين فيه وتوظيفها لخدمة المصالح بعد ترسيخها في العقل الجمعي، لـذلك حـاول الـدّكتور مُحمَّـد أركون إقامة مشروع لقراءة التّراث الدِّيني للأمة بالاعتماد على خطوات هي:

1- قراءة علميّة شاملة للنصّ القرآني، تُفيد من التّقدم المعرفي في كـلّ المجـالات خدمـة للـنصّ القرآني.

2- التّمييز بين العقل الدّوغمائي وتصوراته عن النصّ القرآني، والعقل الاستكشافي، الذي يحـاول ازاحة تلك القيود عن القراءات الكلاسيكيّة، فبدون هذا التّمييز لا يمكن انجـاز الانتقـالات الفكريّة.

3- التّأسيس لتكوين جمهور عربي إسلامي، منفتح على الجديد متطلع لكلّ ما يسهم في كشف المخبوء في النصّ القرآني.

4- الغاية من وجود النصّ القرآني هو ترسيخ المعنى.

5- لابد للدراسات التّاريخيّة من ولوج عوالم المفاهيم المعرفيّة من أجل تعريّة التّرسيخ للقديم.

6- المهمة التي تهيمن على تفكير مُحمَّد أركون هـي الإعـادة الـشّاملة لقـراءة الـتّراث العـربي الإسلامي على ضوء التّقدم المعرفي المعاصر.

ضمن هذه الخطوات يكون النصّ القرآني مدونة معالجة لمضامين فيها من التّجانس أكثر من الاختلاف، وهو يحتوي من الطّاقات التي لا يمكن حدّها فهي مُنتجة لكلّ مـا هـو جديـد، فضلاً عن أنَّه ذو دلالات مفتوحة ومُنفتحة وغير مُنتهية، بفعل خصائص عديدة ولعلّ ابرزهـا (المخيال الجمعي) يسهم مساهمة فاعلة في تقديس كلّ شيء عن النصّ الدِّيني بفعل عوامـل التّرسيخ التي عملت السّلطات على تجذيرها فيه عبر التّكرار، وهنا يأتي دور المؤرخ في تفكيـك العوامل التي ساهمت في تكوين المعنى من أجل الهيمنـة الـسّياسيّة، والدِّينيّـة، لـذلك يجـب خلق التّجديد الفكري في قراءة التّأريخ، ومن ثُمَّ معرفة أثر ذلك على المعنى، وأسباب ترسيخه في العقل الجمعي العربي الإسلامي، عبر إضافة قراءات أخرى للقـراءات المرسخة، وقـد تتنـافى كلّيّاً مع تلك القراءات أو تتعارض، وقد تنتج الجديد أو التّطوير لتلك القراءات، والهـدف مـن ذلك هو:

1- اخضاع النصّ القرآني للنقد التّـاريخي مـع الاديـان عـبر المقارنـة مـع البـدايات والنّاشـئات والدّعوات والمعاني الكونيّة الكبرى .

2- جعل التّحليل الألسني هو الفاعل في قراءة النصّ القرآني، أسوة بما انتهى إليه الغرب.

3- جعل التّأمل الفلسفي فاعلاً مهماً في كشف بعض المضامين في النصّ القرآني، وذلك بتفعيـل سلطة العقل في الكشف والتّقصي .

هنا يركز البحث ضمن نطاق (اللامفكّر فيه) لكشف المعنى الذي لم يتطرق لـه الـسّلف، وأسباب تركه وعدم ذكره، وتضليل العقول عنه، وتحريم الدّخول إلى مناطقه، ومنها التّاريخية أحد مناطق اللامفكّر فيه المهمة التي أهملت في هذا النصّ الدِّيني، فهو يدعو الى تفحص كـلّ زوايا النصّ وكشف كلّ مناطقه، واختراق العقل الجمعي عبر التّهيئة له لتقبل الطّرح العلمـي الجديد، هذه النّهضة لتحقيق قراءة جديدة للـنصّ القـرآني دائمـاً تجابهـا العقـول الكلاسـيكيّة بالرّفض تحت حجج، لأنَّه يؤمن ايماناً مطلقاً بالتّفـسير بـالموروث، فـضلاً عـن هـذه القـراءات الجديدة تنتج الجديد وهو ما غاب عن فكره وعقله فهي مناطق لا يعرفهـا ولم يعتـد عليهـا، وأنَّ البحث عن الحقيقة في النصّ الدِّيني هو تأسـيس لتجـاوز (تـدمير المعنـى) وضـياعه عـبر تشتته، ولا يمكن ذلك إلاَّ بعد الكشف عن المعنى الحرفي، والمعنـى المجـازي، وينبغـي تجـاوز القواعد التي فرضها العقل البلاغي القديم الدّوغمائي الذي جعل من الثّنائيـات المهمـين عـلى هذا الفكر والتي تنتج المعنى وتجـاوز ثنائيّـة (الحقيقـة والمجـاز)، وذلـك عـن طريـق احـلال المنطق التّعددي محل منطق الثّنائيات، فضلاً عن ادخال تعدد الاختـصاصات شرطـاً رئيـساً في قراءة النصّ القرآني، وقد انتج المنهج الدّوغمائي انقسامات عديدة في الأمة وجعل البعض منهم يتبنى:

1- التّفسير الرّمزي (أو الباطني) للنصّ القرآني.

2- التّفسير الحرفي (أو الظّاهري) الذي اعتمد على اللّغة والمعجم.

3- التّفاسير القائمة عـلى التّـأويلات أو التّفـسيرات المختلفـة، التـي حـصلت بتعـدد المـذاهب والطّوائف أدخلت الأمة في دائرة العنف وسفك الدّماء من أجل تمرير المعنى الذي تريـد توظيفه عبر فرضه مرتين: مرة على النصّ ذاته، ومرة على الجماعة المتلقيّة.

لأنَّ الـنصّ القـرآني يـرفض التّـصالب في فرضـيات المنـاهج التـي تفـرض معنـى أحـادي بحكم الفلسفة التي ينطلق منها المنهج والنّظريّة، والقرآن نصّ محتمل للتأويلات كـما هـي الكتـب الدِّينيّـة الأخـرى (التّـوراة، والانجيـل)، فكـان حـدوث الاخـتلاف في التّأويـل أمـراً

ضرورياً، بسبب اللّغة المجازيّة العاليّة الفوّارة بالمعنى الذي يؤدي إلى سلسلة من المعاني التي لم توقف التّأويل ولم تنتهِ، وهذا ما يجعل من النصّ القرآني يدور في فلك معنيين: الأوَّل: مقصود النصّ، والثَّاني: مفروض من السّلطات (السّياسيّة، والدِّينيّة)، بهدف اثبات شرعيّتهم السيّاسية وصوابيّة عملهم بهدف تحقيق (استراتيجية التّبرير والبحث عن الشّرعيّة)، وعلى هذا فإنَّ المكانة اللّغويّة للمجاز ووظيفته تتوقف هي ذاتها على طراز تصور الواقع وعلى مفهوم اللاواقعي الموازي له، وبالمقابل فإنَّ العمل الذي يسيطر عليه التّعبير المجازي يفرض طرازاً محدداً من التّصور ويحافظ عليه، فالمجاز فاعل رئيس في تكوين كلّيّة المعنى في النصّ القرآني، فضلاً عن تحقق الانفتاحات الكبرى للمعنى وكشف ظلاله، والسّبب في ذلك أنَّ النصّ القرآني نصّ مفتوح غير منقطع الاحتمالات، ومتعدد الدّلالات، ومتنوع المعارف، وبالنّتيجة المجاز لم يفارق هذه الحركات والتّوجهات والتّقلبات بل ظل ملازماً لها ومُنتجاً للمعنى على مرّ المراحل وتبدل المناهج، واختلاف الشّخوص.

المبحث الثّاني

المجاز وفعلا الاستلاب والارتداد في

الفكر العربي المعاصر (دراسةٌ موازنةٌ)

نحاول الإشارة إلى التحّولات المجازيّة في الفكر العربي المعاصر، عبر عقد موازنات معرفيّة تكشف عن تنوع الفكر العربي المعاصر، وتعدد اتجاهاته، وتماثله في جعل النصّ الدِّيني الهدف الأوَّل والرّئيس من الدّراسة، والكشف عن المعنى المحتمل الذي لم تتطرق له الدّراسات القديمة، ضمن آليات اشتغال تختلف جوهرياً عن القديمة، وطرق للتناول تفارق كلّ ما هو مرسخ في العقل الجمعي العربي والإسلامي.

1- الاستلاب والارتداد بين أدونيس وعالم سبيط النّيلي

ينجلي الكشف المعرفي عن الاستلاب والارتداد بين منكر للمجاز في النصّ المُقدَّس، وبين مَن يجعل من المجاز أهم الحقول المعرفيّة في الكشف عن المعنى للنصّ المُقدَّس، والنصّ العلماني، لتكون علاقة (النّفي والإثبات) هي المهيمنة على كلا المضمونين، وكلا يعزز بما يشتهي من النّصوص (العلمانيّة/البشريّة) والنصّ المُقدَّس في لحظات من الغنوصيّة مع كلا المفكرين ولكن افتراق السُّبل دفعت بهما إلى الاختلاف في النّتائج، ولعلّ أهم مسالك الاختلاف الآتي:

1- أدونيس يعتمد الطّرق المؤصلة للمجاز ولكن مع الانفتاحات الكبرى التي تحققت في فتوحات الحداثة وما بعدها، والأنواع التي اكتشفت بفعل الحركيّة في التّحليل وهي: (المجاز التّوليدي، والمجاز الصّوفي، والمجاز الطّللي)، إلى الفتوحات الكبرى في حقل الإشتغالات على النّقد والشِّعر والقرآن الكريم.

2- عالم سبيط النّيلي حاول الخروج من هذه التّداخلات المعرفي بنفي المجاز نفيّاً قاطعاً بل الحقيقة، أيضاً والاشتغال على اللّفظ والتّركيب من حيث الدّلالات القطعيّة التي

تنتج من دوران الألفاظ في نسيج النصّ لإحياء خصوصيّة اللّفظ وخصوصيّة المعنى، دفعاً للالتقاء مع المعياريّة بشروطها.

3- أدونيس لم يرفض شروط (المعياريّة) بقدر توظيفها، ومحاولة الانفتاح على أنواع جديدة لم يمكن المنهج الاعتباطي من الكشف عنها .

4- جاءت (القصديّة) لتنفي (المعياريّة/أو/الاعتباطيّة) نفياً نهائياً بلا عودة، وتؤسس لها افكاراً جديدة تقيم نظامها على التّداخل المعرفي بي النّسيج الكلّيّ للنصّ مع الاحتفاظ بالمعنى التّجزئيي بعد فرض أنواع من المعنى لم تعرف سابقاً منها (المعنى الحركي، والمعنى التّام، والمعنى الأصلي).

5- انتج لنا أدونيس معاني جديدة ومعاصرة لم تكن تطرح سابقاً بفعل حركيّة التّحليل، والانعتاق عن المعياريّة البلاغيّة القاسيّة.

6- انتج لنا عالم سبيط النّيلي معاني لم تطرح عند المُفسِّرين السّابقين، فجاء بكشف معرفي جديد بحكم تتبع مجرى الألفاظ وحركتها ونشاطها، ضمن النصّ فكشف ما لم يكن بحسبان علماء الإعجاز، والتّفسير، والبلاغة.

وهنا يمكن الإشارة إلى أنَّ ما انتجه (أدونيس) و (عالم سبيط النّيلي) من قراءات حملت التّجديد في الفكر العربي المعاصر، ولكن نفي المجاز والحقيقة من النّيلي افترق عن اثبات المجاز مع فتح الباب لتنميطات من المجاز لم تطرق سابقاً عند أدونيس، مثلما كشف النّيلي عن معانٍ لم تكن متداولة في علم الدّلالة سابقاً، وهذه تُعد أحد فتوحات الكشف الفكري، والمعرفي، والتّجديدي عند هؤلاء المفكرين.

2- فوضى المعنى في عالمي الدّكتور نصر حامد أبو زيد والدّكتور عبد الوهاب المسيري

يسعى كلاً من الدّكتور نصر حامد أبو زيد والدّكتور عبد الوهاب المسيري للكشف عن قدرة المجاز على التّأويل للنصّ للكشف عن فواعل النصّ ومضامينه، ولكن بسقف محدود

وهو الكشف عن (المجاز) وطاقاته التي يمكن توظيفها من القراء للكشف عـن المعنـى المنطـوي عليه النصّ بفعل حركي من اللّغويّ/أو/ الدّاخل- لغوي، إلى خـارج- لغـوي، فقـد سـعى أبـو زيـد للكشف عن (فوضى المعنى) ولكن بإطار الفهم الذي تولد من النّظرة القديمة للنصّ، وما تفرضـه المؤسسة الدِّينيّة من معنى ترسخه السّلطة من أجل تمرير أيديولوجية السّلطة الـسياسيّة، فـصار النصّ في خدمة السّلطة والمؤسسة الدِّينيّة، وتحـول المركـز إلى هـامش، والهـامش إلى مركـز، ودار الحراك حول ما سطره الرّجال عن النصّ المركزي، وليس بما يقوله النصّ المركزي ذاتـه، عـلى وفـق الآليات التي يمتلكها القراء، وهي آليات معياريّة يسهم المجاز فيها بتكثير الدّلالـة والكـشف عـن تفريعات للمدلول الواحد تحت مطالب السّياق أو محيط النصّ، وما تهدره القراءات من فواعـل مهمة في تكوين المعنى حتَّى يصل المعنى ناقـصاً يحقـق إرادة المؤسـسات المهيمنـة عـلى العقـل الجمعي، والتّعدد المعجمي لهذا اللّفظ أو ذاك، والدّكتور المـسيري ذهـب إلى أبعـد مـن ذلـك في (فوضى المعنى) عندما جعل من فعل الرّغبة الجنسيّة، والجوع الابدي للجنس حاكماً على الـنصّ، وعندما تنطفئ نار تشتعل أخرى، وكذلك المعنى بالنّسبة للنصّ هو فعل الجوع للغوايّة الجنسيّة، فكلما كشفنا عن معنى انفتح النصّ على معانٍ متعددة، وهكذا في سلسلة من التّوالد تبقى قائمة، ويبقى المعنى في حالة من الفوضى بفعل التّفكيك الذي يلغي المركز، ويعـلي مـن شـأن الهـامش، الذي اخذ مساحة المركز في العلميّة الإبداعيّة، والنّقديّة، والتّفسيريّة.

3- المجاز وتوالد المعنى بين
الدّكتور نصر حامد أبو زيد والدّكتور مُحمَّد أركون

حاول الدّكتور نصر حامد أبو زيد دفع كلّ ما بحثه باتجاه النصّ الدِّيني وإعادة قراءته قراءة فكريّة، ونقدية جديدة، تخرق حُجب المؤسسات الـصّارمة الدِّينيـة/العقديّـة، والـسياسيّة، وعـدم التّوقف عند حدّ معين من المعنى، بل جعل المعنى في حالة من عدم الثّبات ازاء التّقـدم المعـرفي، والفكري، والثّقـافي، وجعـل الـنصّ الـدِّيني مفتوحـاً امـام الجديـد، ومقاومـة مـدّ ترسـيخ الثّبـات

في المعنى عبر آليات تُهيج الرأي العام، أو توظيف الإعلام لمقارعة الفكر التّجديدي، أو الاحتماء بالسّلطة من أجل المحافظة على التّراث، ضمن هذه المساحة نشط الدّكتور نصر حامد أبو زيد، ونشط الدّكتور مُحمَّد أركون الذي حاول بكلّ وسيلة تجاوز التّفسير الموروث إلى التّفسير المعاصر الذي يُفيد من المناهج الالسنيّة لخدمة القراءة الجديدة، فضلاً عن توظيف النّقد التّاريخي ضمن سلسلة متراصة من الكشوفات المعرفيّة التي تتعاور على النصّ الدِّيني لإضاءة المناطق المعتمة والتي اهملت تحت ضغوط سياسيّة ودينية/عقدية، فلم يعد بعد ذلك مجالاً للاحتماء الفكري والقمع الثّقافي، بل لا بد من كشف المعنى القصدي في النصّ الدِّيني بعيداً عن الامزجة والاهواء الفرديّة، والمؤثرات التي تطمس المقصديّة، وتركيز المعنى الفئوي، فكان البحث عندهم واقع في نطاق التّجديد في الاحتمالات المعرفيّة النّاتجة عن حركيّة التّأويل.

4- ظلال المعنى في الفكر العربي المعاصر

وقع التّحول في المجاز نتيجة الحركيّة الثّقافيّة والنّشاط الفكري، لرجال تعاهدوا خدمة النصّ الدِّيني، ولكن انطلقوا من توجهات فكريّة متفاوتة جمعهم هم (البحث عن المعنى وتحولات المجاز فيه)، لذلك اختلفت أُطر المعالجات للمجاز بين النّقدي، والدِّيني، والألسني، الاجتماعي، والتّاريخي، بهدف الكشف عن طبقات المعنى في النصّ وتفريعاتها وتعدد الاحتمالات، فكان المُقدَّس فيها (المركز/القرآن)، و(الثّاني/أو/الثّانوي)، وكلّ ما سواه (الهامش/النّصوص الثّانويّة) هي حقول للفرضيات وانتقالات المعنى، فقد نفوا المعنى الذي فرضه القدم الزّمني، لأنَّ المجاز بتكوينه يرفض الثّبات بحسب الفهم المعاصر بخلاف الفهم القديم الذي كان يميل للثّبات في كلّ شيء، فكان يعتمد المعيار شرط رئيس لتحقيق الإبداع في النصّ، فالبحث عن المجاز يمرّ بمرحلتين: إثبات ونفي، إثبات سلطته المطلقة على المعنى في النصّ، ونفي تلك السّلطة بعد تهشيم المعنى في النصّ، فهو بين أفول المعنى وتشظيه، وبين سلطته المطلقة، ونفوذه في النصّ ضمن فعل (التّخييل)، ويحقق بذلك وظائف جماليّة وفوق الجماليّة، لذلك عمل هؤلاء المفكرون على تجاوز دهاليز

المعنى المظلمة للكشف عن سلسلة من الانفجارات في المعنى تقع بين (نشأة المعنى) والتّأسيس له (وفوضى المعنى) بعد تدميره في سلسلة من التّخالفات والتّناقضات، فهم يثورون أسئلة فكريّة تهدف لتحريك العقل وتنشيطه، فـ((العقل هو ملكة الإنسان التي يستدل ويستنتج بها الأشياء الماديّة والفكريّة في الحياة، والتّنقيب في ظواهرها وجواهرها، وتقصي حركتها في بحث شامل للوقوف على حركتها، وتحسس أحاسيسها الماديّة والفكريّة))[1]، وجعله تحت الطّرق المعرفي من أجل مغادرته الشّبكة التي وقع فيها بفعل تنشيط المؤسسات لسياسيّة التّرسيخ المعرفي، حتَّى يعيد النّظر في التّراث العربي، والعمل على نقده، والانفتاح على المناهج النّقديّة المعاصرة، فكان هنالك الاتجاه الأدبي (الجمالي) الذي مثلنا له بأدونيس الذي يقرأ النصّ على وفق الجماليّات الموظفة فيه، وتعامل مع المجاز بتلك الرّوح النقديّ والأدبيّة الكاشفة عن روح الإبداع وتمركزه في النصّ، والاتجاه اللّغوي الذي برز فيه عالم سبيط النّيلي الذي حاول إيجاد نظرية لغويّة قصديّة تخالف النّظريات الاعتباطيّة فانكر وقوع المجاز والحقيقة في النصّ القرآني، والاتجاه الدِّيني الذي برز فيه الدّكتور نصر حامد أبو زيد الذي تحدى المؤسسة الدِّينيّة العريقة، وحاول مخالفتها في قراءة النصّ القرآني والكشف عن المضامين التي لا يجوز الولوج إليها بعرف المؤسسة الدِّينيّة، والاتجاه الاجتماعي الذي برز فيه عبد الوهاب المسيري فحاول الكشف عن الكائن اللّغوي والاجتماعي وحاجته للمعنى وتمركز الأنثى وحضورها في النصّ، ومحاولة اشباع الرّغبة الجنسيّة التي كلما ارتوى منها وجد نفسه في جوع مستمر لها وهكذا هو المجاز في النصّ والمعنى، والاتجاه التّاريخي الذي برز فيه الدّكتور مُحمَّد أركون الذي حاول قراءة الخطاب القرآني قراءة تمتد بين التّراث والمعاصرة،، والكشف عن فاعليّة المجاز ضمن القراءة التّاريخيّة تلك للكشف عن المخبوء واللامفكّر فيه، والجامع بين الاتجاهات هو أنَّها جميعاً تتخذ من التّأويل (الهيرمنيوطيقا) منهجاً للبحث والدّراسة أوّلاً، واتفقوا أيضاً على هدم الثّوابت الفكريّة في الأمة انطلاقاً من محاولات التّجديد المعرفي بوسائل القراءة الجديدة ثانياً، وانسلخوا من هيمنة السّلطات ودوائر الخوف ثالثاً.

---

(1) هكذا تكلّمت المعتزلة عقلاً:11.

أفق المدار المعرفي

كشف هذا الدّوران بين الاستلاب الفكري والارتداد المعرفي عن نتائج ترصد حركيّة الفكـر، وتشكل المجاز في العمل الإبداعي ولعلّ من ابرز النّتائج ما يأتي:

1- المجاز عند أدونيس هـو عـالم مـن الـرّؤى والتّـشكّلات والمـضامين التـي تتجـاوز الكلـمات والتّراكيب إلى روح النصّ الكاشـفة عـن غيبيـات المعنـى وتـشظياته في عـوالم متـسعة لا تحدها الحدود.

2- المجاز عند أدونيس كيان باحث عن المُندرس، ومقيم للصلة بين الماضي، والحاضر، ويحـاول استشراف المستقبل، ومؤسس للمعنى وظلاله.

3- المجاز عند أدونيس متجاوز للحقيقة وهو يعود بوصفه كاشفاً عن الحقيقة ضمن معادلـة منقلبة، تكون الحقيقة سابقة على المجاز ولكن في منهجيـة أدونـيس يكـون المجـاز هـو المؤسس الفعلي لكلّ حقيقة وإن تنوعت.

4- المجاز عند أدونيس لا يفنى بينما الحقيقة قد تفنى وتذهب، ولكن المجاز يكـون في حالـة من التّوالد والانصهار الفكري داخل العمل الأدبي.

5- ينفي عالم سبيط النّيلي المجاز والحقيقة نفيّاً قاطعـاً عـن الـنصّ القـرآني، فهـو كـلام اللــه الأزلي المفارق لكلام البشر.

6- لابد عند عالم سبيط النّيلي من فرضيات أخرى تجعل الكشف عـن المعنـى القـرآني دقيقـاً، فكـان المـنهج اللّفظـي والحـل القـصدي في قبـال الاعتباطيّـة التـي اسـهمت في (تـدمير المعنى).

7- لا يمكن الكشف عن المعنى في القرآن بحسب فهم عـالم سـبيط النّـيلي إلاّ بمغـادرة سـاحة المعياريّة التي أسست المعنى ورسخته في العقـل الجمعـي، بعـد الاحتكـام لقواعـد مـن صنع البشر تحاول معرفـة المعنـى لكـلام الخـالق، فهـي تحـاكم المعنـى في نـصّ الخـالق بالاعتماد على تقانات فكّر بها، وانتجها، وطبقها، وآمن بها البشر.

8- التّأويل عند نصر حامد أبو زيد يعتمد على المجاز بوصفه القانون الحاكم عليه للكشف عن المعنى وتشظيه بين (النصّ، والقارئ، ومحيط النصّ)، وما ينتج عن ذلك من اهدار للسياق والخصائص اللّغويّة.

9- الماضي عند الدّكتور نصر حامد أبو له دور العقم في عدم احداث التّجديد في القراءات للكشف عن مضامين قُيدت بقيود الماضي، واخضع العقل الجمعي العربي لآسر المعنى الذي فرضته المؤسسات والسّلطات على التراث العربي، وامتدد وتسرب إلى البحث المعاصر، وخضع له البحث المعاصر خضوعاً مطلقاً.

10- من تسبب بإهدار المعنى الحقيقي للنصّ القرآني بحسب فهم الدّكتور نصر حامد أبو زيد هو السّلطات التي عززت من مكانتها على حساب النصّ الدِّيني، فصارت مُقدَّسة اكثر من المُقدَّس.

11- بحسب فهم الدّكتور نصر حامد أبو زيد فإنَّ التّحول الذي حصل على حساب النصّ الأوّل/أو/المركزي/القرآن، والنصّ الثّانوي، بأن انقلب النصّ الثّانوي فصار أصليّاً، وترك النصّ المركزي القرآن، فحدث الاختلاف والتّقديس للنصّ الثّانوي على حساب الأوَّل، وهذه من اخفاقات العقل العربي الجمعي الذي خضع لنفوذ السّلطات سواء كان يعلم أو لا يعلم بهذه المخاطر.

12- المجاز عند نصر حامد أبو زيد الفاعل الأكبر الذي يحدث به الاختلاف الفكري، مثلما هو الفاعل الأكبر للتجديد المعرفي، والكشف عن المعنى، عبر تثويره وزج الجماعة المعرفيّة للمشاركة في الحفر المعرفي للتراث/الماضي/الأصالة، والنصّ الدِّيني كذلك بوساطة الكشف عن التّقلبات الفكريّة، والكشف عن الأمزجة الشّخصيّة، ودور السلطات، والمؤسسات، وعوامل التّأثير التي تم ممارستها عبر الزّمن لتطميس المعنى القصدي، واحلال المعنى المؤدلج لحماية المكتسبات العقديّة، والماديّة، الرّئاسيّة... .

13- في لحظة استغراق كلاً من الدّكتور أبو زيد و والدّكتور عبد الوهاب المسيري عن (فوضى المعنى)، وجدا بأنَّ المجاز قد أسهم مساهمة كبرى في تلك الفوضى، ولكن عند نصر حامد أبو زيد تفننت المؤسسات والسّلطات في انعاش هذه الفوضى، وعند عبد الوهاب المسيري كان الرّغبة والعطش الجنسي وتمركز الأنثى سبباً مباشراً في الانتقال من الفهم القديم للمعنى للكشف عن مضامين جديدة للنصّ الدِّيني.

14- المجاز فاعل مهم عند الدّكتور مُحمَّد أركون في كشف المعنى في النصّ، فهو أحد مكونات التّأويل (الهيرمنيوطيقا) التي تؤدي للكشف عن اللامفكّر فيه في النصّ القرآني.

15- الكشف التّاريخي عند الدّكتور مُحمَّد أركون يجب أن يفعّل للكشف عن المعنى، الذي لم توفق المناهج الكلاسيكيّة للولوج إليه.

16- ينبغي مقاومة ما فرض من معنى كلاسيكي على العقل الجمعي العربي، وتربية الجيل على التّلقي والاستعداد لتقبل كلّ طرح وأن تعارض وتخالف مع الطّروحات السّابقة.

17- هنالك اتفاق بين الدّكتور نصر حامد أبو زيد والدّكتور مُحمَّد أركون في بحوثهما ومحاولتهما انتهاج مناهج قرائية تخالف السّابق والمعمول بها ضمن ثبات البحث العربي، في أنَّ التّجديد في الكشف عن المعنى المقصدي في النصّ الدِّيني يجب ان يتم بعيداً عن كلّ المؤثرات والارتداد المعرفيّة، وأن يعتمد على كلّ ما هو جديد وخارج من سلطة المؤسسات المرسخة للمعنى عند القراء.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**

أوَّلاً: المصادر والمراجع العربيّة

1- آفاق العصر، الدّكتور جابر عصفور، دار المدى للطباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط1،1997م.

2- الاتجاه العقلي في التّفسير دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة، الدّكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط3، 1996م.

3- الإحساس بالجمال تخطيط لنظريّة في علم الجمال، جروج سانتيانا، ترجمة: مُحمَّد مصطفى بدوي، مراجعة وتصدير: زكي نجيب محفوظ، تقديم: رمضان بسطاويسي مُحمَّد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد (1767)، ط1، 2011م.

4- الأربعون حديثاً مع شرح للمصطلحات الفلسفيّة والعرفانيّة والفقهيّة والرّوائيّة، السّيّد روح الله الموسوي الخميني، تعريب: مُحمَّد الغروي، دار زين العابدين، بيروت، ط1، 2010م.

5- أساسيات علم الاجتماع الإعلامي النّظريات والوظائف والتّأثيرات، الدّكتورة منال أبو الحسن، دار الجامعات للنشر،مصر، ط1، 2007م.

6- أساليب البيان في القرآن، السّيد جعفر الحسيني، مؤسسة الطباعة للنشر والتّوزيع وزارة الثّقافة والارشاد الاسلامي، طهران، ط1، 1413هـ.

7- استراتيجية التّأويل الدّلالي عند المعتزلة، هيثم سرحان، نادي تراث الإمارات، أبو ظبي، ط1، 2012م.

8- اسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني (ت:471-474هـ)، تحقيق: محمود مُحمَّد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط1، 1991م.

9- الاسفار، صدر المتألهين، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط3، 1981م.

10- الإسلام، أوربا، الغرب رهانات المعنى ورادت الهيمنة، الدّكتور مُحمَّد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار السَّاقي، بيروت، ط2، 2001م.
11- الإسلام بين الأمس والغد، الدّكتور مُحمَّد أركون، لوي غارديه، ترجمة: علي المقلّد، دار الفارابي للنشر ودار التّنوير للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 2006م.
12- إشكاليّة القراءة وآليات التّأويل، الدّكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط7، 2005م.
13- أصنام النّظرية وأطياف الحرية نقد بورديو وتشومسكي، علي حرب، المركز الثّقافي العربي، بيروت،2010م.
14- أصول الفقه في مباحث الألفاظ والملازمات العقليّة ومباحث الحجة والأصول العمليّة، مُحمَّد رضا المظفر، تحقيق: عباس علي الزّراعي السّبزواري، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، قم ، 1424هـ .
15- أصول الكافي، مُحمَّد بن يعقوب الكليني (ت:329هـ)، دار المرتضى، بيروت، ط1 ،2005م.
16- إعادة قراءة القرآن، جاك بيرك، ترجمة وتعليق: الدّكتور منذر عياشي، تقديم: الدّكتور محمود عكام، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط2، 2005م.
17- الإعجاز القرآني وآليات التّفكير النّقدي عند العرب، الدّكتور علي مهدي زيتون، دار الفارابي للطباعة والنّشر، لبنان، ط1 ، 2011 م.
18- الإمام الشّافعي وتأسيس الأيديلوجيّة الوسطيّة، الدّكتور نصر حامد أبو زيد، مطبعة مدبولي، القاهرة، ط2، 1996م.
19- الانتقال المجازي من الصّورة إلى التّخييل، جيرار جينت، ترجمة: زبيدة بشار القاضي، منشورات وزارة الثّقافة الهيئة العامة السّورية للكتاب، دمشق، 2010م.

20- الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني (ت:739هـ)، شرح وتعليق: الدّكتور مُحمَّد عبد المنعم خفاجي، الشَّركة العالميَّة للكتاب، بيروت، 1989م.
21- أين هو الفكر الإسلامي، الدّكتور مُحمَّد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، ط2، 1995م.
22- بحار الأنوار، العلامة مُحمَّد باقر المجلسي (ت:1111هـ)، تحقيق: الشّيخ عبد الزّهراء العلوي، دار الرّضا، بيروت، 1983م.
23- بحوث في علم الاصول، مُحمَّد باقر الصّدر، تقرير: حسن عبد السَّاتر، مطبعة ستارة، قم، ط1، 1423هـ.
24- البرهان في علوم القرآن، الإمام بدر الدِّين محمَّد بن عبد الله الزَّركشي (ت:794هـ)، تحقيق: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، النَّاشر عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط2، (د - ت).
25- بلاغةُ التّحُول النّصّي وسلطةُ التّأويل في الشِّعر العراقي المعاصر قراءةٌ فِي حفريات المعرفة الهرمنيوطيقيِّة لـ"المسكوتِ عنهُ والمُضمَرِ والمتبقيِّ"، الدّكتور حيدر برزان سكران، دار الخليج للصحافة والنّشر والتّوزيع، الأردن، ط1، 2020م.
26- تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، الدّكتور مُحمَّد أركون، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط2 ، 1996م.
27- التّأويل بين السّيميائيات والتّفكيكيّة، أمبرتو إيكو، ترجمة وتقديم: الدّكتور سعيد بنكراد، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، ط1 ، 2000 م.
28- التّأويل والحقيقة قراءات تأويلية في الثقّافة العربية، علي حرب، دار التّنوير للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت،2007م.
29- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة (ت:276هـ)، تحقيق: السّيّد أحمد صقر، دار التّراث، القاهرة، ط2، 1973م.

30- التّجديد والتّحريم والتّأويل بين المعرفة العلميّة والخوف من التّكفير، الدّكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط1، 2010م.
31- التّراث والعلمانية، الدّكتور عبد الكريم شروس، ترجمة: أحمد القبانجي، دار الفكر الجديد، العراق ، ط1، 2007م.
32- التّصور المجازي –أنماطه ودلالاته- في مشاهد القيامة في القرآن، الدّكتور إياد عبد الودود عثمان الحمداني، دار الشّؤون الثّقافية العامة، بغداد، ط1، 2004م.
33- التّفسير الكبير (مفاتيح الغيب)،الفخر الرّازي (ت:606هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1992م.
34- التّفكير في زمن التّكفير ضد الجهل والزّيف والخرافة، الدّكتور نصر حامد أبو زيد، مطبعة مدبولي، القاهرة، ط2، 1995م.
35- تفكيك سلطة الخطاب الدِّيني (المُقدَّس) (مقاربة في التّنظير والتّطبيق)، الدّكتور حيدر برزان سكران، دار تموز ديموزي للطباعة والنشّر والتّوزيع، دمشق، ط1، 2019م.
36- تواطؤ الاضداد الإلهة الجدد وخراب العالم، علي حرب، الدّار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1،2008م.
37- الثّابت والمتحول بحث في الإبداع والإتباع عند العرب، أدونيس، دار السَّاقي، بيروت، ط7، 1994م.
38- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرّماني (ت:384هـ)، والخطابي (ت:388هـ)، وعبد القاهر الجرجاني (ت:471-474هـ)، تحقيق وتعليق: مُحمَّد خلف الله أحمد، والدّكتور مُحمَّد زغلول سلام، دار المعارف مصر، ط3، 1976م.
39- الجماليّات وسؤال المعنى، الدّكتورة رشيدة التريكي، ترجمة وتقديم: إبراهيم العميري، الدّار المتوسطيّة للنشر، تونس، ط1، 2009م.

40- الحقيقة، إعداد وترجمة: مُحمَّد سبيلا، وعبـد الـسّلام بنعبـد العـالي، دار توبقـال للنـشر، المغرب، ط2، 2005م.
41- الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفية، هانز جورج غادامر، ترجمة: حـسن ناظم وعلي حاكم، راجعة عن الألمانية: الدّكتور جورج كتـوره، دار أويـا، طـرابلس، ط1 ، 2007م.
42- الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطيّة (كتـاب في نقـد المباحـث الاعتباطيّـة للألفـاظ ومنهج البلاغة ويله كتاب الرّدّ على الجرجاني)، عالم سبيط النّـيلي، دار المحجـة البيـضاء، بيروت، ط1، 2007م.
43- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت:392هـــــ)، تحقيـق: مُحمَّـد عـلي النّجـار، دار الكتب المصرية، مصر،(د - ت) .
44- الخطاب والتّأويل، الدّكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط3، 2008م.
45- دراسات في الاستعارة المفهوميّة، عبد اللـه الحـراصي، دار رؤى للطباعـة، سـلطنة عـمان، 2002م.
46- درس السّيميولوجيا، رولان بارت، ترجمة: عبد السّلام بنعبد العـالي، تقـديم: عبـد الفتـاح كليطو، دار توبقال، الدّار البيضاء، ط3 ، 1993م.
47- دروس في علم الأصول (الحلقة الأوَّلى والثّانيّة)،السيد مُحمَّد بـاقر الـصدر، مطبعـة قلـم، إيران، ط1، 2005م.
48- دلتاي وفلسفة الحياة، الدّكتور محمود سيد أحمد، دار التّنوير، بيروت، ط2، 2005.
49- دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، الدّكتور نصر حامد أبو زيد، المركـز الثّقـافي العـربي، بيروت، ط3، 2004م.

50- دور السّياق في فهم نصّ الحكم الشّرعي، أبو يعقوب المرزوقي، ندوة علميّة تحت عنوان أهميّة اعتبار السّياق في المجالات التّشريعيّة وصلته بسلامة العمل بالأحكام، الرّباط، ط1، 2007م.

51- ذاكرةُ الحجرِ ما وراء حُجب المعنى فِي النّصِّ الإبداعي (قراءة في تجربة عقيل علي الشِّعريّة)، الدّكتور حيدر برزان سكران، دار تموز ديموزي للطباعة والنشّر والتّوزيع، دمشق، ط1، 2020م.

52- الرّمزيّة والتّأويل، تزفيتان تودوروف، ترجمة وتقديم: الدكتور إسماعيل الكفري، دار نينوى للدّراسات والنّشر والتّوزيع، دمشق، ط1، 2007م.

53- الرّؤى المُقنعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشِّعر الجاهلي، الدّكتور كمال أبو ديب، مطابع الهيئة المصريّة العامة للكتاب، مصر، 1986م.

54- الزّهراء وخطبة فدك، الشّيخ مُحمَّد باقر المجلسي (ت:1111هـ)، تعليق: الشّيخ مُحمَّد تقي شريعت مداري، دار كلستان كوثر، طهران،1381هـ.

55- سلطةُ التّشكّل البلاغِي وتأويلُ المعنى فِي النّصّ الإبداعِي (مقاربةٌ فِي التّحولات الجماليّة والمعرفيّة)، الدّكتور حيدر برزان سكران، دار تموز ديموزي للطباعة والنشّر والتّوزيع، دمشق، ط1، 2020م.

56- سياسة الشِّعر (دراسات في الشِّعريّة العربيّة المعاصرة)، أدونيس، دار العودة، بيروت، ط1، 1985م.

57- السّيميائيات والتّأويل مدخل لسميائيات س.ش.بورس، الدّكتور سعيد بنكراد، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط1، (د - ت).

58- الشّاعر وظله في مفهوم الشّاعر وكتابة القصيدة، أحمد العمراوي، دار الأمان، الرّباط، ط1، 2004م.

59- شرح أصول الكافي، مُحمَّد صالح المازندراني (ت:1081هـ)، تعليق: الميرزا أبو الحسن الشّعراني، تحقيق: السّيد علي عاشور، مؤسسة التّاريخ العربي، ودار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 2008م.
60- الشِّعريّة العربيّة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، ط2، 1989م.
61- صراع التّأويلات (دراسات هيرمينوطيقيّة)، بول ريكور، ترجمة: الدّكتور منذر عياشي، مراجعة: الدّكتور جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2005م.
62- صفة الجمال في وعي الإنسان (سوسيولوجية الاستيطيقية)، رفعة الجادرجي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2013م.
63- الصّوارم المحرقة، نور الله التّستري (ت:1019 هـ)، تحقيق: جلال الدّين المحدث، مطبعة نهضت، طهران، 1367 هـ.
64- صوت المنفى تأملات في الإسلام، إستر نيلسون، والدّكتور نصر حامد أبو زيد، ترجمة: نهى همدي، الكتب خان للنشر والتّوزيع، القاهرة، ط1، 2014م.
65- الصّورة الشِّعريّة في الخطاب البلاغي والنّقدي، الدّكتور الولي مُحمَّد، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط1، 1990م.
66- الصّورة الفنيّة في التّراث النّقدي والبلاغي، الدّكتور جابر أحمد عصفور، دار الثّقافة للطباعة والنّشر، القاهرة، 1974م.
67- الصّوفية والسّوريالية، أدونيس، دار السَّاقي، بيروت، ط3، (د- ت).
68- الطِّراز المتضمِّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني (ت:749هـ)، منشورات مؤسَّسة النَّصر ، طهران ، 1914م .
69- العقل الشّعري، الدّكتور خزعل الماجدي، دار الشّؤون الثّقافية العامة، بغداد، ط1، 2004م.

70- علم الاجتماع الأدبي (منهج سوسيولوجي في القراءة والنقد)، الدّكتور أنور عبد الحميد الموسى، دار النّهضة العربية، مصر، ط1، (د - ت).
71- علم الإمام بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمة المعصومين، السّيد كمال الحيدري، تقرير: الشّيخ علي حمود العبادي، دار فراقد للطباعة والنّشر، قم، ط1، 2008م.
72- علم الدّلالة أصوله ومباحثه في التّراث العربي، منقور عبد الجليل ، منشورات إتحاد الكتاب ، دمشق ، 2001 م .
73- العلمنة والدِّين الإسلام والمسيحية الغرب، الدّكتور مُحمَّد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار السَّاقي، بيروت، ط3، 1996م.
74- الغموض في الشِّعر العربي الحديث، إبراهيم رماني، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر،1991م.
75- فاتحة لنهايات القرن (بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة)، أدونيس، دار العودة، بيروت، ط1، 1980م.
76- فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني (ت:852هـ)، دار المعرفة للطباعة والنّشر، بيروت، (د - ت).
77- الفتوحات المكّيّة، ابن عربي (ت:638هـ) ، دار صادر، بيروت ، (د- ت).
78- الفكر الإسلامي قراءة علميّة، الدّكتور مُحمَّد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م.
79- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، الدّكتور مُحمَّد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د - ت).
80- الفكر الأصولي واستحالة والتأصيل نحو تأريخ أخر للفكر الإسلامي، الدّكتور مُحمَّد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار السَّاقي، بيروت، ط1، 1999م.

81- الفكر العربي، الدّكتور مُحمَّد أركون، ترجمة: الدّكتور عادل العوّا، دار منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1985م.
82- فلسفة التّأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدِّين ابن العربي)، الدّكتور نصر حامد أبو زيد، دار التّنوير للطباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1983م.
83- الفلسفة في الجسد الذّهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي، جورج لا يكون، ومارك جونسون، ترجمة وتقديم: عبد المجيد جحفه، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبا، ط1، 2016م.
84- في الجماليّات نحو رؤية جديدة إلى فلسفة الفن، الدّكتور علي أبو ملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 1990م.
85- في حداثة النصّ الشِّعري دراسة نقدية، الدّكتور علي جعفر العلاق، دار الشّؤون الثّقافية العامة، بغداد، ط1، 1990م.
86- في مناهج الدّراسة الادبيّة، حسين الواد، دار سراس للنّشر والتّوزيع، تونس، 1985م.
87- القراءة والقارئ في صور البلاغة الادبيّة، فيليب دايفيس، ترجمة: زينة الطّفيلي، مراجعة: هيثم غالب النّاهي، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2016م.
88- القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدِّيني، الدّكتور مُحمَّد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطّليعة للطباعة والنّشر، بيروت، ط2، 2005م.
89- قضايا في نقد العقل الدِّيني كيف نفهم الإسلام اليوم، الدّكتور مُحمَّد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د- ت).
90- الكتابة والسّلطة، مجموعة باحثين، اشراف وتنسيق: الدّكتور عبد الله بريمي، والدّكتور سعيد كريمي، والدّكتور البشير التّهالي، دار كنوز المعرفة للنشر والتّوزيع، عمان، ط1، 2015م.
91- كلام البدايات، أدونيس، دار الآداب، بيروت، ط1، 1989م.

92- لذة النصّ، رولان بارت، ترجمة: فؤاد صفا والحسين سبحاز، دار توبقال، الدّار البيضاء، ط.1، 1988م.
93- اللّغة الموحدة (تفنيد المبدأ الاعتباطي وتأسيس مبدأ القصديّة في علم اللّغة العام)، عالم سبيط النّيلي، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 2008م.
94- اللّغة والمجاز بين التّوحيد ووحدة الوجود، الدّكتور عبد الوهاب المسيري، دار الشّروق، القاهرة، ط1، 2002م.
95- ما الجماليّة، مارك جيمينيز، ترجمة: الدّكتور شربل داغر، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2009م.
96- مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، الدّكتور مُحمَّد حسين علي الصّغير، دار الشّؤون الثّقافيّة العامة، بغداد، ط1، 1994م.
97- المحيط الأسود، أدونيس، دار السَّاقي، بيروت، ط1، 2005م.
98- مدخل الى نظريّة الأنساق، نيكلاس لومان، ترجمة: يوسف فهمي حجازي، مراجعة وتدقيق: رامز ملا، منشورات الجمل، كولونيا (المانيا) – بغداد، 2010م.
99- مسالك المعنى دراسات في الأنساق الثّقافيّة، سعيد بنكراد، منشورات الزّمن، مطبعة بني ازناسن، المغرب، ط1، 2015م.
100- المعنى خارج النصّ (أثر السّياق في تحديد دلالات الخطاب)، فاطمة الشّيدي، دار نينوى للطباعة والنّشر، دمشق، ط1، 2011م.
101- معنى المعنى دراسة لأثر اللغة في الفكر ولعلم الرمزية، أوغدان ورتشاردز، ترجمة وتقديم: الدّكتور كيان أحمد حازم يحيى، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبا، ط1، 2015م.
102- مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمَّد بن علي السَّكَّاكي (ت:626هـــــ)، تحقيق: أكرم عثمان يوسف، ساعدت جامعة بغداد على نشره، مطبعة الرِّسالة، بغداد، ط1 ، 1982م .

103- مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، الدّكتور نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1990م.
104- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الاشعري، تحقيق: مُحمَّد محي الدِّين عبد الحميد، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، ط2، 1969م.
105- مقالات في النّقد الأدبي،، ت. س. إليوت ،القاهرة، (د - ت) .
106- مُقدّمة في الهرمنيوطيقا، دايفيد جاسبر، ترجمة: وجيه قانصو، الدّار العربيّة للعلوم- ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007م.
107- مُقدّمة للشعر العربي، أدونيس، دار العودة، بيروت، ط3، 1979م.
108- المُقرر في شرح منطق المظفر، السّيّد رائد الحيدري، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 2001م.
109- ملحمة جلجامش والنصّ القرآني (قراءة جديدة تكشف عن نظام مرموزات الملحمة وفضائية رحلاتها من خلال وحدة الشّخصيتين جلجامش وذي القرنين على ضوء اللّغة والعلم)، عالم سبيط النّيلي، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 2004م.
110- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، الدّكتور مُحمَّد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار السَّاقي، بيروت، ط1، 1991م.
111- من فلسفة التّأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلة نقديّة في النّظريات الغربيّة الحديثة، عبد الكريم شرفي، الدّار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007م.
112- المنطق، مُحمَّد رضا المظفر، مطبعة سرور، إيران، ط11، 1425هـ.
113- مواقع، جاك دريدا، ترجمة: فريد الزّاهي، دار توبقال للنشر، الدّار البيضاء، ط1، 1992م.

114- موسيقى الحوت الأزرق (الهوية، الكتابة، العنف)، أدونيس، دار الآداب للنشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 2002م.
115- نافذة على الإسلام، الدكتور مُحمَّد أركون، ترجمة: صيّاح الجهيّم، دار عيطة للنشر، بيروت، ط1، 1996م.
116- نحو تاريخ مقارن للأديان التّوحيدية، الدّكتور مُحمَّد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، ط1، 2011م.
117- ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، مجموعة باحثين، جمعية الدّعوة الاسلاميّة العالمية، طرابلس، ط1، 1998م.
118- نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتّوحيدي، الدّكتور مُحمَّد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار السَّاقي، بيروت، ط1، 1997م.
119- النّصّ القرآني وآفاق الكتابة، أدونيس، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993م.
120- النصّ وتفاعل المتلقي في الخطاب الأدبي عند المعري، حميد سمير، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2005م.
121- النصّ والسّلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، الدّكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثّقافي العربي، بيروت، ط5، 2006م.
122- النّظامُ القرآنِي (مقدِّمة في المنهجِ اللّفظي)،عالم سبيط النّيلي، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 2006م.
123- نظريات القراءة في النّقد المعاصر، الدّكتور حبيب مونسي، دار الأديب للنّشر والتّوزيع، الجزائر ،2007م.
124- نظريّة النّقد الأدبي الحديث، الدّكتور يوسف نور عوض، دار الأمين للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ،1991م .

125- النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافية العربيـة، الـدّكتور عبـد اللــه الغـذّامي، المركـز الثّقافي العربي، بيروت، ط2، 2001م.
126- نقد الخطاب الدِّيني، الدّكتور نصر حامد أبو زيد، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994م.
127- النّهج إنسانيّة البشريّة هوية البشريّة، أدغـار مـوران، ترجمـة: الـدّكتورة هنـاء صـبحي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتّراث (كلمة)،أبو ظبي، ط1، 2009م.
128- نهج البلاغـة، أمـير المـؤمنين عـلي بـن أبي طالـب (ت:40هــ)، جمـع: الـشّريف الـرّضي (ت:406هــ)، شرح: الشّيخ مُحمَّد عبدة، دار المعرفـة للطباعـة والنّـشر، بـيروت، ط1، 1412هــــ .
129- ها أنت أيّها الوقت، أدونيس، دار الآداب، بيروت، ط1، 1993م.
130- هرمنوتيك النّثر ثانيةً/أو/لغة الـشِّيطان فِي الـنّصِّ الـرّجيمِ/أو/تحــطيم طــاقات اللّغـة البلاغيّة (بحثٌ في الاستبدال لهويتي النّصّين الشّعري والنّـثري)، الـدّكتور حيـدر بـرزان سكران، دار تموز ديموزي للطباعة والنشّر والتّوزيع، دمشق، ط1، 2019م.
131- هكذا تكلم ابن عربي، الدّكتور نـصر حامـد أبـو زيـد، الهيئـة المـصريّة العامـة للكتـاب، القاهرة، ط1، 2002م.
132- هكذا تكلّمـت المعتزلـة عقـلاً، اسـحاق الـشّيخ يعقـوب، دار الفـارابي للطباعـة والنّـشر والتّوزيع، بيروت، ط1، 2013م.
133- الهويّـة غـير المكتملـة (الإبـداع، الـدِّين، الـسّياسة، والجـنس)، أدونـيس بالتّعـاون مـع الفرنسيّة شانتال شوّاف، ترجمـة: حـسن عـودة، بـدايات للطّباعـة والنّـشر والتّوزيـع، دمشق، ط2، 2006م.
134- الوجوديّة، جون مكّوري، ترجمة: إمام عبد الفتّـاح إمـام، دار الثّقافـة للنّـشر والتّوزيـع، القاهرة، 1986م.

135- اليّسار الإسلامي إطلالة عامة، الدّكتور نصر حامد أبو زيد، تعقيب: جورج جقمان، إياد البرغوثي، معهد إبراهيم أبو الغد للدّراسات الدّوليّة، جامعة بير زيت، رام اللــه، ط1، 2004م.

ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبيّة

1- Pour une esth une esthètique de la reception: Hans Robert Jauss, ed, Gallimard, Paris 1978.

2- Michel Charles .Rhatorique de la lecture, ed,Seuil 1977.

ثالثاً: الرّسائل والأطاريح الجامعيّة

1- التّكوينات النّحوية لأساليب المجاز في القرآن، فلاح حسن كاطع، أطروحة دكتوراه، كلّية الآداب، الجامعة المستنصريّة، العراق، 2005م.

2- الدّلالة النّفسيّة في نهج البلاغة، أحلام عبد المحسن صكر، أطروحة دكتوراه، كلّية التّربية للعلوم الإنسانيّة، جامعة البصرة، العراق، 2013م.

3- الدّلالة النّفسيّة للألفاظ في القرآن الكريم، مُحمَّد جعفر محيسن، أطروحة دكتوراه، كلّية الآداب، جامعة القادسيّة، العراق، 2002م.

4- المجاز بين التّأصيل البلاغي العربي والأسلوبيات الحديثة، ربيع بن مخلوف، أطروحة دكتوراه، كلية اللّغة والأدب العربي والفنون، جامعة باتنة 1، الجزائر، 2018م.

رابعاً: المجلات والدّوريات

1- التّلقي الأدبي، إلرود إبشن، ترجمة: مُحمَّد برادة، ـ مجلة دراسات سيميائيّة أدبيّة لسانيّة، العدد 6، المغرب، 1992م.